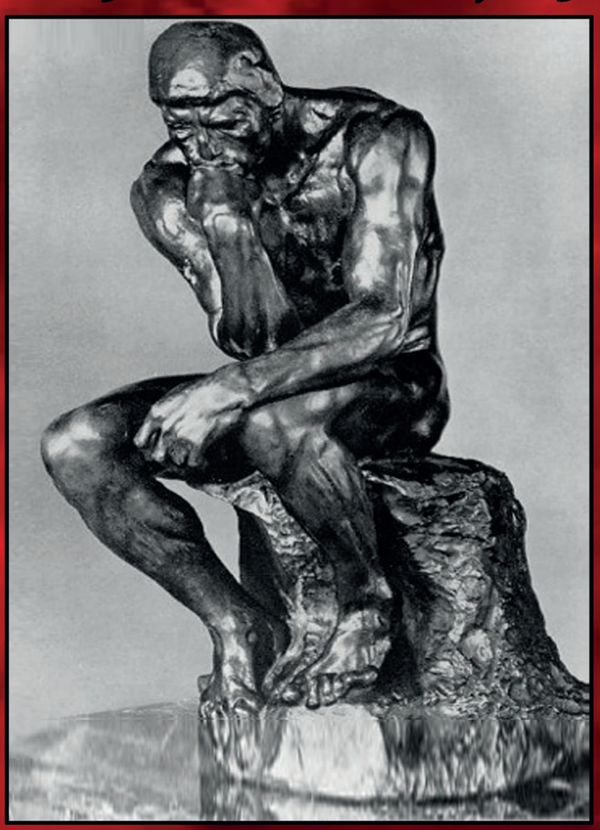
الفكر النقدي و أسئلة الواقع



باقر جاسم محمد
ماجستير علم اللغة التطبيقي
جامعة بغداد

مركز الكتاب الأكاديمي
www.abcpub.net

الفكر النقدي

وأسئلة الواقع

الفكر النقدي واسئلة الواقع

الطبعة العربية الأولى 2013

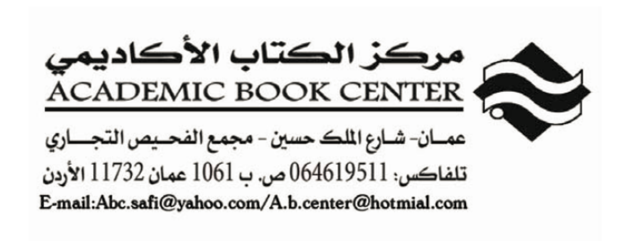
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
2011/2/662

321.6
محمد,باقر جاسم
الفكر النقدي و أسئلة الواقع /باقر جاسم محمد,.-عمان:مركز الكتاب الأكاديمي,2011

( )ص.
ر.إ : 2011/2/662.

الواصفات :الديمقراطية// الانظمة السياسية/
***يتحمل المؤلف كامل المسؤولية عن محتوى مصنفه ولا يعتبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى**

(ردمك) ISBN 0978-9957-35-038-3



الفكر النقدي

وأسئلة الواقع

باقر جاسم محمد

ماجستير في علم اللغة التطبيقي



فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة: في مهمة السؤال وحرية الموقف	7
الإهداء	11
الفصل الأول في المسألة الاجتماعية	13
الفدرالية وأزمة الحكم في العراق	15
العلمانية والدولة والمجتمع: حوار متخيل مع المفكر علي الوردي	28
التطور الاجتماعي بين الحتمية والاحتمال	42
الهوية الوطنية: محاولة في التعريف الوظيفي	57
الفصل الثاني في المسألة اللسانية	71
في اللغة وسوء التفاهم	73
مظاهر الأيديولوجيا في الخطاب السياسي	100
الفصل الثالث في المسألة الإبداعية	109
نقد النقد أم الميتانقد؟ محاولة في تأصيل المفهوم	111
مطارحات في النقد الثقافي	142
تجربة الوجود وفضاء المتحف	162
اللوحة والإطار والعالم	167

في حرية الكلام - روي هاريس............................... 173

أخلاقيات الحوار وشروطه المعرفية........................... 186

المثقف: بحثاً عن دور غائب، مقاربة وظيفية................. 196

مقدمة

في مهمة السؤال وحرية الموقف

ترى أين يقف الفكر النقدي في مواجهة قضايا ذات أبعاد معرفية مختلفة تجمع بين المسائل الاجتماعية واللسانية والأدبية والفنية؟

في الإطار النظري، قد تذهب بنا الإجابة على مثل هذا السؤال إلى الخوض في قضايا فكرية وفلسفية تدور في فضاء من التجريد. ولكن في إطار الممارسة، يمكن للباحث أن يدرس هذه القضايا على نحو أقرب إلى الواقع الموضوعي دون إهدار البعد النظري الذي سيكون حاضراً بقوة. و سيتخذ هذا الحضور صورتين: ضمنية وصريحة. ومن وجهة نظر منهجية، يقع تأليف الكتب الفكرية في نمطين أساسيين: النمط الأول يكون محكوماً بوحدة الموضوع، وهنا يكون الباحث ملزماً باستقصاء كل أو أغلب ما يقع تحت طائلة موضوع كتابه من أدبيات سابقة، فضلاً عن طرح رؤيا فكرية لمشكلة مستمدة من طبيعة العنوان/ الموضوع، ومن ثم العمل على بحث أبعاد هذه المشكلة واقتراح الحلول لها. ومن أمثلة ذلك كتاب (العلمانية من منظور مختلف) للدكتور عزيز العظمة و(النقد المنهجي عند العرب) للدكتور محمد مندور. أما النمط الثاني، فإنه يسعى إلى استظهار موقف فكري بعينه إزاء مشكلات وقضايا ذات أبعاد مختلفة ومتعددة الجذور لكي يسلط الضوء عليها بغية أظهار قدرة الموقف الفكري الموحد في النظر إلى مشكلات العالم، كما في بعض كتب الدكتور علي حرب والدكتور عبد الله إبراهيم. وقد اتخذنا النمط الثاني سبيلاً في كتابنا هذا.

حين يضع المؤلف في عنوان كتابه عنصري الفكر والأسئلة فإن ذلك قد يجعل القارئ يتوقع أن متن الكتاب سيتوصل إلى جواب من نوع ما لتلك الأسئلة. وهذا ما حاولنا أن نتجنبه قدر الإمكان لأننا نعتقد أن طرح السؤال أهم بكثير من تحديد الجواب كما يذهب إلى ذلك المشتغلون في حقل الفلسفة. لذا نود أن نبين بأننا لم نقصد من صنيعنا هذا سوى أن ندعو القارئ إلى أن يمعن النظر جيداً في كل فكرة نطرحها، فيتأملها عميقاً، ويمحصها ملياً، ويراجع نفسه جيداً قدر ما يشاء قبل أن يقبل تلك الفكرة أو أن يرفضها. ففي كتابنا هذا، يكون الكشف عن العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع هو الهدف، وهو ما نريد له أن يكون مشفوعاً بفكرة أو جملة من الأفكار ترد في كل مقالة أو دراسة تسوغ طرح هذه الأفكار ودراستها. لذلك فإن إثارة هذه الأفكار يمثل دعوة للقارئ للتفكير والتدبر قبل أن يوافق أو أن يرفض أية فكرة أو رأي. فالموافقة أو الرفض موقفان يتعلقان بالحق الأول للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً حراً. وأعني بذلك الحق غير المنازع في أن نعبر عن كياننا وعن استحقاقنا لوصف الإنسان بالتمسك بحرية الاختلاف حين نكون على قناعة بأهمية الأسباب التي تدعونا للاختلاف، وبالقدر نفسه نتمسك بحق الاتفاق بوصفه تعبيراً عن حقنا في أن نقتنع بما نراه صحيحاً من القضايا أو الأفكار، وإن كان ذلك بعد تدبر وتفكير ومراجعة. وحتى نحذر من الغواية التي قد تنطوي عليها الأيديولوجيا التي لا نبرئ أنفسنا منها، كنا نعيد أحياناً طرح السؤال تصديقي هو: (أليس كذلك؟) في نهاية بعض من الدراسات أو المقالات ليس طلباً للتصديق على جواب حصري، وإنما جاء ذلك توكيداً لأهمية الموقف الفكري المستقل وتذكيراً للقارئ بحقه في الاختلاف قبل حق الاتفاق في دعوة ضمنية للحوار الفكري.

وقد ركزنا في المسائل ذات الطابع الاجتماعي التي تناولها هذا الكتاب على الحالة العراقية أكثر من سواها حتى نمنح أنفسنا والقارئ فرصة التفكير في مسألة بلد

يعاني من تجربة مريرة هي التحولات الجوهرية السريعة في محيط إقليمي يتكون من بلدان تعيش حالة من الركود السياسي والاجتماعي. ونظراً لكون القضايا التي يتناولها كتابنا هذا من الأمور الخلافية، وحتى نخرج من هيمنة الأفكار المسبقة ذات الجوهر الأيديولوجي المتصلب، حرصنا في كل مقالة أو بحث أن نلتزم بالمعايير الآتية:

أولاً. الدقة التي نرى أنها تعني أن يكون الكاتب حريصاً كل الحرص على أن يقدم الحقل أو الموضوع الذي يعمل عليه على حقيقته ودون أية محاولة للتزويق أو للتشويه، وأن يعمل على تقديم آراء كل طرف بحياد وموضوعية.

ثانياً. المنظور الواضح، ونعني به عدم الاكتفاء ببسط آراء المناصرين لقضية ما مقابل آراء خصومهم، وإنما عليه أن يجعل كلاً من الموقفين واضحاً، ويحدّد موقع كل فكرة إزاء الفكرة المنافسة ضمن حقل من الاحتمالات في التلاقي والاختلاف، مبيناً أسباب هذه الاحتمالات، ولم ينبغي ترجيح فكرة على غيرها، أو قبول رأي معين ورفض سواه.

ثالثاً. الأسس المنهجية الثابتة في الفهم والطرح والمناقشة التي يلتزم بها الباحث في كل القضايا والموضوعات. ونعتقد بأن التمسك بهذه المعايير يقلل إلى أدنى حد ممكن من الأثر السلبي للأيديولوجيا على ما نقول ونكتب.

قد يتطلب العنوان نوعاً من التحديد والتخصيص والتوجية لما يوحيه، أو ضرباً من التفسير له. والحقيقة أننا نجد أن التفكير النقدي لا ينبغي أن يكون في فراغ أو أن ينصب على مسائل نظرية بحتة. ولأن سؤال العنوان في كتابنا قد ركز على الفكر النقدي في مواجهة الأسئلة، فإن هذا الأمر لا يقتضي أن يكون محصوراً في حقل معرفي بعينه لذلك تنوعت الموضوعات التي تناولتها الأبحاث والمقالات فتضمنت ما هو اجتماعي وما هو لساني وما هو أدبي وفني. وهي موضوعات مستمدة من

القضايا التي يطرحها الواقع الموضوعي بقوة على الباحثين. بيد أن ذلك لا يعني الانحناء لسقف هذا الواقع أو ما يفرضه من آفاق واشتراطات أو التفريط بأصول الفكر النقدي المنهجي المتمثلة بآليات الاستقراء والوصف والتحليل ومن ثم بناء الاستنتاجات عند الكلام في أية ظاهرة. وبذلك يحافظ الباحث على جوهر المنهج دون أن يكون مكبلاً بآليات الدراسة الأكاديمية التقليدية. وقد كانت النية منعقدة على أن يكون فضاء البحث عالياً وواسعاً حتى تتحقق حرية الموقف الفكري المرتبطة أشد الارتباط بحرية التفكير فكان أن تنوعت طبيعة المقالات والدراسات، ثم أضفنا لها ملحقاً في آخر الكتاب يتضمن دراسة قصيرة مهمة للباحث روي هاريس عنوانها (في حرية الكلام).

وأخيراً، أجد من الضروري أن أشدد على أن الموقف الذي تنطلق منه هذه المقالات والدراسات هو الموقف الحر والمستقل الذي يرفض أن يصنف تحت خيمة هذه الجهة أو تلك لأنه موقف يستند على الموقف الفكري النقدي الحر.

باقر جاسم محمد

الحلة- في 2011/1/18

الإهداء...

إلى العراق...

عسى أن يدرك حريته



الفصل الأول

في المسألة الاجتماعية

الفدرالية وأزمة الحكم في العراق

1. مقدمة

تعود بدايات الفكر السياسي في صيغته الناضجة إلى أفلاطون (ولد في العام 428 وتوفي في العام 347 ق. م.)، وذلك حين قدم في كتابه «الجمهورية» أولى التأملات الفكرية حول ما يجب أن تكون عليه الدولة. وقد شهدت البشرية منذ ذلك الحين كثيراً من الجهود في مجال تطوير النظرية السياسية وتطوير العقد السياسي والاجتماعي بما يؤمن أفضل علاقة ممكنة بين من يشغلون مركز السلطة من جهة ومكونات المجتمع من الناس كافة من جهة أخرى. ولعل المجال لا يتسع هنا لعرض شتى صور الفكر السياسي ومناقشتها لأن ذلك قد يتطلب مكتبةً كاملة. على إنه لا بد لنا من أن نعرض بشكل سريع لطبيعة التنظيم السياسي للدولة الحديثة ولبنيته القانونية، فنقول: تتشكل بنية التنظيم السياسي في أية دولة من دول العالم المعاصر على وفق أصول وعقائد مختلفة، وتتخذ صوراً متباينة. ولذلك يمكن تقسيم الدول من حيث بنية النظام إلى نظام حكم ملكي ونظام حكم جمهوري. ومن حيث صورة أو أسلوب ممارسة الحكم إلى أنظمة دكتاتورية وأنظمة ديمقراطية. وهذه قد تكون ملكية أو جمهورية. وهناك أنواع متعددة للديمقراطية (ديمقراطية مباشرة، وديمقراطية شبه مباشرة، وديمقراطية نيابية، وديمقراطية توافقية)، ومن حيث تنظيم العلاقة بين السلطات الثلاث إلى النظم القائمة على الفصل والتوازن بين السلطات الثلاث وتلك التي تقوم على تداخلها. والحقيقة أن تداخل السلطات

الثلاث يعني، بالنتيجة، تغليب السلطة التنفيذية على السلطتين التشريعية والقضائية للنظام. وهناك تقسيم آخر بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني. وكذلك يمكن تقسيم النظم السياسية في الدول على وفق طبيعة العلاقة بين مركز الحكم والأجزاء أو الأقاليم إلى دول مركزية ولا مركزية وفدرالية وكونفدرالية. وبالنسبة للتقسيم على وفق العلاقة بين مركز الحكم والأجزاء والمكونات، نلاحظ بأن لكل نوع منها مزايا ومثالب.

ويمثل الدستور الوثيقة القانونية الأهم في التنظيم القانوني للدولة. فكل دولة حديثة تحتاج لدستور يحدد طبيعة هذه الدولة وشكل نظام الحكم فيها، كما يحدد علمها وعاصمتها ولغتها أو لغاتها والأسس الفكرية والسياسية لنظام الحكم فيها. والمسألة الثانية التي ينظمها الدستور هي السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية من حيث تشكيلاتها واختصاصاتها، وطبيعة العلاقة الدستورية فيما بينها، ويُنظم الدستور الحقوق والواجبات والحريات السياسية والمدنية بين الحاكم والمحكوم سواء على صعيد الفرد أو على صعيد مؤسسات المجتمع المدني. كما لا تصدر القوانين إلا إذا كانت موافقة للدستور بوصفه الشرعة القانونية العظمى التي يتم الاحتكام إليها في كل الأمور القانونية والتنظيمية للدولة. وهنا، نورد تعريفاً خاصاً بالدستور في الدولة الاتحادية ينصُّ على أن الدستور الاتحادي «اتفاقية سياسية تقرُّ صراحة بوجود المصالح المتضاربة بين الجماعات المشكلة للبلاد وتسمح لها بأن تبحث عما يناسبها مما يؤمن لها الفاعلية السياسية المريحة، وبدون تجاوز أصوات الأقليات وكذلك بدون استخدام القوة.» ونظراً لأن مثل هذه الاتفاقية السياسية لم تكتسب صورتها النهائية بعد في بلادنا رغم وجود الدستور الحالي الذي ينص على أن الحكم في العراق ديمقراطي إتحادي، فقد كانت هذه الورقة جهداً في البحث في صلب هذه القضية.

2. الفدرالية: أهي حل أم مشكلة؟

بعد احتلال العراق في 2003/4/9، ونظراً لانهيار نظام الحكم الذي كان قائماً وما أعقب ذلك من تفكك الدولة، كان لابد من البحث عن صيغة جديدة للحكم. وقد برز مفهوم الفدرالية (أو الحكم الاتحادي) في دائرة النقاش والجدل السياسي حين طرح بوصفه صيغة مقترحة للحكم في عراق المستقبل وبديلاً للحكم المركزي الذي ساد البلاد طويلاً. وذلك حين تبنته ما كانت تسمى بالمعارضة العراقية التي آلت إليها مقاليد الحكم. ولكن الأمر لم يخل من مشكلات أساسية واعتراضات جوهرية مهمة. فقد أثار بعض الباحثين والسياسيين كثيراً من اللغط حول المفهوم السياسي للفدرالية وطبيعة نظام الحكم المستند إليه، وكذلك حول محاولة تطبيقه في العراق فقالوا:

1. أن الفدرالية تشكل نقيضاً للوحدة الوطنية العراقية لأنها ستقوم على أسس طائفية أو عرقية.

2. وأن الشعب العراقي غير مهيأ لخوض مثل هذه التجربة في الحكم.

3. وأن الظروف الدولية والإقليمية غير مناسبة لتطبيق النظام الفدرالي لأنه سيكون توطئة لتكوين كيانات ضعيفة تكتسب قوتها من بعض القوى الإقليمية أو الدولية المؤثرة في مواجهة الحكومة المركزية من جهة وحكومات بقية الأقاليم من جهة أخرى.

4. ولذلك كله، فإن تطبيق الفدرالية يمثل مقدمة عملية لتقسيم العراق.

ولعل هذه النقاط الأربع هي الأبرز مما يمكن استخلاصه من بين ما يردده الرافضون أو المتخوفون من تجربة الحكم الفدرالي أو الاتحادي. فهل هناك من أساس موضوعي لمثل هذه الاعتراضات أو المخاوف؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لا بد لنا أن نبدأ بتعريف للفدرالية أو نظام الحكم الاتحادي فنقول: إن الفدرالية نظام للحكم يقوم على الاتحاد الطوعي والاختيار الحر بين الكيانات السياسية المكونة لشعب أو عدد من الشعوب فيكون هناك برلمان وحكومة مركزيان يسميان بالبرلمان الفدرالي والحكومة الفدرالية. ولهذه الحكومة سلطة على كامل البلاد في أمور محددة في الدستور، وحكومات محلية أو إقليمية لكل واحد من هذه الكيانات المرتبطة برقعة جغرافية معينة محلية بصلاحيات تنفيذية وإدارية واسعة وتساعد هذه الحكومة مجالس برلمانية محلية بصلاحيات تشريعية واضحة ومحددة في الدستور. ويحدد الدستور الاتحادي ويضمن حدود وطبيعة سلطات الحكومات والبرلمانات المحلية وحدود ومديات سلطات الحكومة الاتحادية والمجلس النيابي الاتحادي؛ كما ينظم العلاقة بين السلطات الاتحادية والإقليمية بشكل دقيق، وبما يمنع التضارب بين صلاحيات وسلطات المركز وصلاحيات وسلطات الأقاليم من النواحي التشريعية والتنفيذية والقضائية. ويعرف جوليان شوفيلد الفدرالية قائلاً: «إنها تقسيم دستوري للسلطة بين حكومة عامة واحدة لها السلطة على كامل أراضي البلاد، وعدد من الحكومات المحلية الممثلة للأقاليم المكونة للبلاد. وكل حكومة محلية تتمتع بقدر كبير من الاستقلال في ما يخص الإقليم الذي تحكمه.» ثم يورد تعريفاً مختصراً للفدرالية قائلاً بأنها «اتحاد غير قابل للتخريب لوحدات أو مكونات غير قابلة للتخريب.» وهذا يعني أن الكيان الاتحادي سيكون صلباً وغير قابل للتخريب لأنه مكون من وحدات، أو أقاليم، سليمة وصلبة لكونها غير قابلة للتخريب أيضاً. فهل أن وضع الكيانات التي يراد لها أن تكون الأقاليم الفدرالية غير قابلة للتخريب؟ ذلك ما سنحاول الكشف عنه لاحقاً.

ومن أهم مستلزمات نظام الحكم الاتحادي وجود محكمة دستورية اتحادية عليا

تقوم بمراقبة أداء السلطات الاتحادية وسلطات الأقاليم وتفصل في الخلافات التي قد تنشأ نتيجة لتجاوز أي من الأطراف المذكورة أعلاه للصلاحيات والسلطات المنصوص عليها دستورياً. وتكون قرارات هذه المحكمة قطعية ولا سبيل للطعن بها. وتسهم مثل هذه المحكمة في تعزيز النظام السياسي وصيانة الدستور من الخرق كما تعزز من هيبة واستقلال السلطة القضائية. وتمثل أنظمة الحكم في ألمانيا والسويد والمملكة المتحدة وسويسرا والهند، على سبيل المثال لا الحصر، نماذج وصوراً مختلفة لنظام الحكم الاتحادي. وهي أنظمة حكم فدرالية وديمقراطية في آن واحد. أما الإمارات العربية المتحدة فهي تمثل تجربة خاصة من حيث كونها دولة فدرالية اتحادية دون أن تكون دولة ديمقراطية، ودون أن يكون ممكناً وصفها بالدكتاتورية. وقد يجوز لنا أن نصفها بأنها تجربة في الحكم الفدرالي تتطور نحو الديمقراطية خصوصاً وقد ذكرت الأخبار مؤخراً أن الانتخابات النيابية ستجري في الدولة قريباً. وهذا يعني أن الفدرالية نظام حكم متطور أخذت به أمم كثيرة وأنها كانت على الدوام مقترنة بالديمقراطية باستثناء حالة الإمارات وحالات التطبيق المزيف للفدرالية كما في حالة الاتحاد السوفيتي السابق مثلاً. فإذا كان نظام الحكم المركزي يقترن في كثير من التجارب السياسية، وخاصة في عالمنا العربي، بالدكتاتورية فأن التجربة البشرية أظهرت أن الدكتاتورية لم تجد لها أرضا خصبة قط في البلاد التي تأخذ بنظام الحكم الاتحادي الحقيقي لا المزيف. وهذا ما يجعلنا نستنتج بأن الفدرالية إحدى الضمانات الأساسية لنظام الحكم الديمقراطي. ولكن إذا كانت الفدرالية هي الضمانة لعدم عودة الدكتاتورية للحكم في المركز فإن ذلك يدعونا إلى التأمل ملياً في الإجراءات الدستورية والتنظيمية لهيكل الدولة الاتحادية بما يمنع الممارسة الاستبدادية للسلطة على مستوى أي من أقاليم الدولة الاتحادية وبما يجعل من الفدرالية ضامنة أيضاً لعدم تكون سلطات محلية في الأقاليم ذات طابع دكتاتوري. ولعل هذا الأمر، على أهميته، لم يحض بالاهتمام الكافي في النقاشات التي تدور حول الفدرالية. ومن المهم

أيضاً أن نشير إلى أن تعديل صيغة الحكم الاتحادي دستورياً ينبغي أن يتسم بالتوازن فلا يكون غاية في الصعوبة ولا غاية في السهولة مثل اشتراط حصول موافقة ثلثي الهيئة التشريعية الوطنية المحلية وثلاثة أرباع الهيئة الهيئة التشريعية على مستوى الدولة.

وينبغي لنا أن نؤكد أن اختيار نوع نظام الحكم المنشود في العراق حق أساسي من حقوق الشعب العراقي جميعه، وطبقاً لإرادته الحرة ودون تأثير أو ضغوط من أية جهة. لأن إنشاء عقد سياسي جديد بعد انهيار الدولة العراقية هو من صلب مسؤولية العراقيين كافة وهو حق من حقوقهم. ولهم أن يستفيدوا في هذا الشأن من تجربتهم مع نظام الحكم المركزي لمدة ثمانين عاماً. ولعل الجميع يتفق على أن الجوانب السلبية من تجربة الحكم المركزي في العراق لم تكن بالضرورة نتيجة الحكم المركزي بقدر ما هي نتيجة لافتقار ذلك الحكم إلى الديمقراطية خصوصاً بعد 14 تموز 1958. فليس كل نظام حكم مركزي يؤدي بالضرورة إلى الدكتاتورية. وعلى أية حال، فإن ممارسة هذا الحق لا تنفصل عن حقيقة مهمة وجوهرية إلا وهي أن اختيار طبيعة نظام الحكم الفدرالي مسألة ترتبط بجملة من المخاوف والهواجس التي قد تراود هذه الجهة أو تلك. ويمكن أن نجمل هذه المخاوف والهواجس في مضمون الأسئلة الآتية: هل هناك حاجة فعلية لتبني النظام الفدرالي في إنشاء نظام الحكم الجديد؟ وهل الفدرالية آلية مناسبة لحل مشكلات الحكم، أم أنها قضية مثيرة للخلاف والجدل والصراع الفكري والسياسي الذي قد يؤدي إلى تقسيم البلاد في حال تم فرضه دونما مراعاة للظروف الخاصة التي يمر بها العراق حالياً؟ وهل تعبر الفدرالية عن قناعة لدى كل القوى السياسية الأساسية الفاعلة؟ وهل الظروف الإقليمية مناسبة للشروع بتطبيق هذا النظام؟

وفي حال كون اختيار نوعيه العقد الاجتماعي المعبر عنه بطبيعة الحكم المنشود

في العراق لم ينته بعد لأن عملية تعديل الدستور لم تنجز، فإن مسألة خيار تطبيق الفدرالية لا يخص حزباً سياسياً بعينه أو مجموعة أحزاب دون إسهام الآخرين في القبول أو الرفض، دونما قسر أو تخويف، بالأخذ بالنظام الفدرالي. ومما يزيد الأمور تعقيداً، هو أن بعض الجهات التي تعارض الفدرالية وتقف منها موقفاً سلبياً توافق على تطبيقها في أقليم كردستان دون بقية أجزاء العراق زعماً منها بأن الوضع في كردستان له خصوصيته. وهنا نواجه بمشكلة أساسية، إلا وهي أن الحقوق السياسية التي تمنح لجزء من البلاد لا ينبغي أن تحجب عن بقية أجزاء البلاد إلا بالموافقة الحرة لمواطني تلك الأجزاء.

3. الفدرالية: مزايا ومزالق

يقرر بعض الباحثين في القانون الدستوري بأن من شأن تطبيق الفدرالية تطبيقاً سليماً إن يؤدي إلى تحقيق فوائد مهمة، منها:

1. أن الفدرالية تحمي البلاد ضد الضغوط الخارجية؛ فالنظام الفدرالي، في جوهره، دفاع ضد التقسيم والغزو الخارجي وليس موجهاً ضد الداخل.

2. أنها تركز الموارد والجهود البشرية والعسكرية والدبلوماسية والاقتصادية والعلمية في قطب عام وموحد يكرس لخدمة المصالح العامة لكل البلاد.

3. أنها توفر سوقاً اقتصادية أوسع وتكاملاً أكبر للكيانات المكونة للدولة الاتحادية.

4. أنها يمكن أن تكون وسيلة لحماية الوحدة الوطنية بما توفره من ممارسة للحرية السياسية ومن مرونة اقتصادية وإدارية.

وينبغي أن نقول، هنا، بأنه لكي تتحقق الفدرالية ينبغي أن تكون هناك قيم سياسية عامة مشتركة ومتفق عليها بين الأغلبية العظمى من أبناء الشعب.

فالفدرالية ليست شراً مطلقاً ولا خيراً مطلقاً. وإنما هي نظام حكم قد ينجح في التطبيق أو قد يفشل اعتماداً على توفر جملة من الشروط الذاتية والموضوعية، وعلى توفر العناصر الممهدة التي تجعل الأخذ بنظام الحكم الفدرالي إجراءً علاجياً ناجعاً لأزمة نظام الحكم أو لتقرير نوع نظام الحكم. ويمكن إجمال هذه الشروط في الآتي:

1. أن يكون تبني النظام الفدرالي تعبيراً عن إرادة عامة للشعب العراقي، وأن تكون هذه الإرادة صادرة عن وعي سياسي وقناعة فكرية بأهمية نظام الحكم الفدرالي وأفضليته بالقياس مع الحكم المركزي. وليس انطلاقاً من حاجات مرحلية أو قناعات ظرفية لهذا الطرف السياسي أو ذاك. فهذه الحاجات قد تتغير في فترة لاحقة إلى النقيض من الإيمان بضرورة العيش المشترك في ظل الدولة الاتحادية، وهو ما سيؤدي إلى نقض الميثاق الدستوري الذي بنيت على أساسه الفدرالية. ونقترح بصدد ذلك أن يتضمن الدستور مادة أو مواد صريحة ضد أية خطوات تؤدي إلى تفتيت كيان البلاد أو تهدد وحدتها بالصميم، كأن ينص الدستور، بما هو تعبير عن إرادة حرة لجميع الفرقاء المنضوين تحت عنوان ممثلي البلاد، على تحريم الانسحاب من الدولة الاتحادية لأي سبب كان. وهذا ما سكت عنه الدستور العراقي الحالي.

2. أن لا تكون هناك محاذير منطقية ومسوغة، واستناداً إلى الظواهر الجزئية المنبئة بما سيكون، التي تحدث حالياً في البلاد، من أن تطبيق النظام الفدرالي سيؤدي لا محالة إلى تكوين حكومة أو كيان سياسي ضعيف في المركز مؤلف من كيانات سياسية ضعيفة أيضاً، والضعف يولد المخاوف والهواجس كما هو معلوم. وهو الأمر الذي سيؤدي بالنتيجة إلى البحث عن دعم جهات ساندة من خارج البلاد. ولذلك لا بد من تعزيز دور المركز دستورياً وتحريم أية علاقات للأقاليم مع أي طرف خارجي يمكن أن تؤدي إلى تعويق التفاعل الإيجابي الداخلي بين السلطة الاتحادية وسلطات الأقاليم نتيجة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد. فكما أنه لا

رأي لنا ولا تدخل في شكل السلطة السياسية أو مسألة العلاقة بين السلطة المركزية والجهات التي تعارضها في البلدان المجاورة، كذلك لا رأي لأية دولة من دول الجوار ولا تدخل لها في شؤوننا الداخلية.

3. من المعلوم أن تشكيل الدولة الاتحادية من أقاليم أو ولايات ينبغي أن يستند إلى حدود داخلية واضحة لهذه الأقاليم. ويجب أن لا تكون هذه الحدود موضع خلاف أو تجاذب من أي نوع كان؛ وإلا فإن تطبيق الفدرالية دون حسم مسألة حدود الأقاليم سيؤدي إلى بداية فعلية للحرب الأهلية، وكما صرح بذلك أحد أقطاب السياسة العراقيين مؤخراً. فالفدرالية يجب أن تكون نهاية حقيقية لكل أشكال النزاع الداخلي وتعزيزاً للسلم الأهلي والاستقرار الدائم في البلاد وليست فترة استراحة وتجميع للقوة قبل الشروع بالحرب.

4. أن تكون طبيعة العلاقة بين السلطات الاتحادية وسلطات الأقاليم أو الولايات واضحة لا تحتمل اللبس أو الغموض مع التوكيد على مبدأ دستوري صريح هو أن سلطة الأقاليم هي دون سلطة المركز الاتحادي. وفي حال حدوث تعارض بين الصلاحيات الدستورية للسلطتين فإن الأرجحية في التطبيق تكون لصالح السلطة الاتحادية. ونلاحظ هنا بأن الدستور الدائم قد نصّ في أحد مواده على أرجحية السلطة المحلية الإقليمية في حال حدوث مثل هذا التضارب. وهذا يعني أن العراق دولة كونفدرالية وليس دولة فدرالية. لأننا نعلم جيداً أن بين من أهم الخطوط الفاصلة بين الدولة الفدرالية والدولة الكونفدرالية هو هذه المسألة. لذلك فإن تقديم لسلطة الأقاليم على السلطة الاتحادية انتقال من الفدرالية إلى الكونفدرالية كما يعرفها فقهاء القانون الدستوري. وهو ما يرقى إلى أن يكون توطئة لنزاعات وخلافات تؤثر سلباً على مجمل العمل السياسي والاقتصادي والأمني في البلاد نظراً لأن البلاد لا تكاد تتفق على الفدرالية التي تحافظ على كثير من قوة

وسلطة الحكومة الاتحادية فما بالك بالكونفدرالية التي هي تجميع لكيانات أو ولايات أو دويلات شبه مستقلة وتملك حق الاستقلال في الوقت الذي تراه مناسباً، كما هو الحال في دولة كندا الكونفدرالية التي يمكن أن يستقل عنها إقليم كيوبك حالما يتمكن دعاة الاستقلال من الفوز في الانتخابات التشريعية في الإقليم.

5. أن ينص في الدستور على أن القرار في قضايا الدفاع، ويتضمن ذلك مسألة تشكيل القوات المسلحة وعديدها وتجهيزها وتدريبها ونشرها في أرجاء البلاد كافة، هو حق للسلطات الاتحادية حصراً. وأن لا يسمح بتشكيل قوات في الأقاليم، وخارج سيطرة الحكومة الفدرالية، تتجاوز حاجة الأقاليم لتنفيذ الواجبات الأمنية الاعتيادية وذلك لانتفاء حالة التهديد الداخلي.

6. وأن ينص في الدستور على أن القرار الأخير في السياسة الخارجية والتمثيل الدبلوماسي والعلاقات الاقتصاد الخارجية ذات الطابع الاستراتيجي، مثل اتفاقيات التصدير والاستيراد لمواد مثل النفط والغاز والمعادن الأخرى، حق حصري للسلطة الاتحادية.

7. كما أن للبرلمان والحكومة الاتحاديين السلطة العليا بخصوص السياسات المعتمدة في التنقيب والاستثمار والتوزيع والتصرف بعوائد موارد الثروات الوطنية من مياه ونفط وغاز وفوسفات وأية موارد أخرى لصالح الشعب العراقي. على أن يكون ذلك مشروطاً بما يؤمن تنمية متوازنة للبلاد تؤدي تدريجياً إلى القضاء على مظاهر التباين في مستويات التطور بين الأقاليم من جهة وبين الريف والمدينة من جهة ثانية.

8. ولا بد أن تكون للسلطات الاتحادية السلطة العليا في خطط التنمية الاستراتيجية ومشاريعها التي تتجاوز في انتشارها الجغرافي حدود الإقليم أو أن تكون آثارها البيئية مما يتجاوز حدود الإقليم، مثل مشاريع إنشاء السدود والبنى

التحتية الإستراتيجية من طرق وجسور وخطوط نقل الطاقة الكهربائية ومد أنابيب النفط والغاز، إذ مما لا شك فيه أن من شأن مثل هذه الخطط أن تستثمر الطاقات الاقتصادية والبشرية والموارد الفنية والتقنية على مستوى البلاد كافة، وهو الأمر الذي قد يصطدم بسلطة الحكومات المحلية في هذا الإقليم أو ذاك، أو بالتشريعات الإقليمية فيها. ومن المعلوم أن التنفيذ الفعلي لمثل هذه الاستراتيجيات والخطط التنموية يعبر عن حاجة فعلية للبلاد كافة وليس لإقليم بعينه. وهو مما سيؤدي إلى تعزيز الوحدة الوطنية وإقامتها على أسس أكثر رصانة. ولا مجال للخوف من حكومة وبرلمان اتحاديين من هذا النمط لسبب جوهري مهم للغاية لأن الحكومة الاتحادية ستكون مكونة من أبناء الأقاليم كافة. كما أن أعضاء البرلمان الاتحادي سيكونوا ممثلين لأبناء الأقاليم كافة. وهو مما يكفل أن تتفرغ كل من السلطات الاتحادية وسلطات الإقليمية التشريعية والتنفيذية والقضائية إلى إنجاز مهماتها دون الدخول في دوامة تداخل الصلاحيات وعدم وضوح المسؤوليات والصراع القانوني العقيم بشأن كل ذلك.

9. أن ينص في الدستور على تشكيل محاكم عليا في كل إقليم تتمتع بسلطة تفسير مواد الدستور الخاص بالإقليم فضلاً عن مراقبة أداء الأجهزة القضائية فيه. وأن ينص الدستور أيضاً على حق المواطنين سواء أكانوا أشخاصاً طبيعيين، أو الأفراد، أو أشخاصاً معنويين، أو الهيئات والشركات، في طلب التقاضي والتمييز أمام القضاء الفدرالي لا أن يقتصر الأمر على الحكومة الاتحادية وحكومات الأقاليم فقط لأن المظالم والتجاوزات قد لا تكون سياسية عامة بقدر ما هي شخصية وفردية أو تخص هيئة أو جمعية أو شركة ما.

10. أن ينص في الدستور على أن للمواطن العراقي حرية الانتقال والعمل والسكن في أي من أقاليم البلاد دون أية عوائق أو إجراءات خاصة تجعل من وضعه

شبيهاً بوضع الأجانب.

11. أن ينص في الدستور الاتحادي على عدم جواز سن البرلمان الاتحادي أو البرلمانات الإقليمية أي قانون يتعارض وأحكام الدستور. وأن تجري مراجعة شاملة للقوانين التي صدرت قبل قيام الحكم الفدرالي في صورته النهائية لكل القوانين التي صدرت سابقاً لإلغاء ما يتعارض مع الدستور، أو تعديله بما ينسجم وأحكام الدستور.

12. وأن تكون السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية الدولة، سواء أكانت اتحادية أم إقليمية، وكل ما يرتبط بكل منها من أجهزة وهيئات، مبنية مادياً وفنياً على أسس تنسجم مع طبيعة ممارسة السلطة في النظام الفدرالي وهي مهيأة لإنجاز ما يتوقعه المواطن منها. وفضلاً عن هذا الجانب التقني، يجب أن لا تكون في الأقاليم وزارات للخارجية والدفاع أو أن تنشئ بنوكاً مركزية أو أن تصدر عملات خاصة بها.

وأخيراً، قد يقول البعض أن صورة الحكم هذه تشبه الحكم المركزي، وأنها بعيدة عن الحكم الفدرالي. فنقول أنها تمثل جوهر الحكم الفدرالي الذي يحافظ على مزايا النظام الاتحادي. وفي تقديري بأن النظام الفدرالي ليس بالصيغة الجامدة، وإنما هو صيرورة متواصلة من التفاوض الدائم الذي يبحث في قضايا لم يجر الإقرار بها، وقضايا قابلة للحل، وأخرى غير قابلة للحل في الوقت الراهن. وأن من الممكن تطوير التجربة استناداً إلى تطور المعطيات السياسية والاجتماعي من خلال نقد ومراجعة ما أفرزه التطبيق الفعلي للفدرالية من مشكلات وإمكانيات للتطور المستقبلي. وإذا كان البعض يعبر عن هواجس ومخاوف في حال عدم الإسراع بتطبيق النظام الفدرالي فإن للآخرين هواجسهم ومخاوفهم أيضاً من الإسراع في عملية التطبيق هذه. ولما كانت الدول والأنظمة السياسية لا تبنى على الهواجس والمخاوف وإنما على الثقة المتبادلة، فإننا نعتقد بأن على جميع السياسيين والمثقفين والمختصين

بالقانون الدستوري والمهتمين بالشأن العام أن يتصدوا للبحث في هذه القضية الأساسية حتى يكون بناؤها على أسس قويمة تدفع بالعراق كله على طريق التقدم الاجتماعي والاقتصادي السياسي وتمكنه من أن يلعب دوراً فاعلاً وإيجابياً يتناسب مع مكانته الجيوستراتيجية التي يستحقها بوصفه بلداً محورياً مهماً في المنطقة والعالم.

أليس كذلك؟

العلمانية والدولة والمجتمع

حوار متخيل مع المفكر علي الوردي

في هذا الحوار المتخيل، حاولت أن أصنع أمراً شبيهاً بما فعله أفلاطون مع سقراط، مع الفارق بالطبع، فأجريت حواراً مع الأستاذ الدكتور المرحوم علي الوردي الذي غادرنا منذ ما يزيد على عقد من السنين. وهذا الحوار لا يجري على نسق المحاورة الأفلاطونية من حيث وجود عدد من المتحاورين المختلفين فضلاً عن سقراط نفسه الذي يستثمر قدراته الفذة في تغليب إحدى وجهتي النظر على الأخرى. وإنما اتخذ صيغة لقاء صحفي بين الكاتب والمرحوم علي الوردي. وقد يقول قائل: لكن سقراط قد مات ولم يترك كتاباً مدوناً، فقام أفلاطون بجعله المحاور الرئيسي في محاوراته المعروفة. أما الوردي فإنه مؤلف معروف، وله كتب ما زالت تطبع حتى هذه اللحظة. فما المسوغ لما فعلت؟ فأقول: كان علي الوردي شخصية عامة مهمة. ولا شك بأن مؤلفاته، ولا سيما (وعاظ السلاطين)، و(مهزلة العقل البشري) و(أسطورة الأدب الرفيع) و(لمحات اجتماعية) بأجزائه الخمسة تمثل ثروة فكرية ممتازة قد تجعل الاستنارة بفكر صاحبها أمراً سائغاً. ونظراً لأن العراق يعيش حالة تشبه حالة أثينا في زمن أفلاطون، فإن من الجائز أن نستحضر فكر هذه الشخصية العراقية الأصيلة ونسألها عن واقعنا الراهن وقضاياه الرئيسية التي استحدثها التطور التاريخي المعقد بعد وفاته. ومن المهم هنا أن أعيد التوكيد على أنني وإن كنت قد حاولت أن أستقرئ واستلهم ما عرف عن الدكتور الوردي من

آراء، إلا أنني لم أتوقف عندها. ولذلك فأنا مسؤول مسؤولية كاملة عما ورد في هذا الحوار من آراء جملة وتفصيلاً.

الحوار الافتراضي

السؤال الأول: ما هو مفهوم العلمانية؟ وما هي أهميته؟ وما هي الأسس الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي يجب أن تتوفر لإشاعة العلمانية وترسيخها؟

الدكتور الوردي: بداية، أود أن أبين بأنني أميز تمييزاً واضحاً بين نمطين من العلمانية: النمط الأول سلبي ومدان لنتائجه الكارثية، وتمثله العلمانية الشمولية كما تجسدت في أنظمة الحكم: النازي في ألمانيا والفاشي في إيطاليا والنسخة الستالينية من الشيوعية والأنظمة الشمولية في المنطقة العربية وبعض دول المنطقة الأخرى. وهذه النماذج تمثل، في تقديري، أسوأ أشكال الحكم لأنها تستبدل الاستبداد باسم الدين بالاستبداد باسم أيديولوجيا شمولية من نوع ما، قد تكون قومية أو ماركسية أو حتى نسخة مذهبية من الإسلام. وهي، بالطبع وبحكم تكوينها البنيوي، تنزع إلى تقديس الحزب في البداية ثم سرعان ما تتحول إلى تقديس الفرد وجعله معياراً أوحد للممارسة السياسية. ولذلك فإن هذا النمط من العلمانية يرتبط بالنتيجة ارتباطاً وثيقاً بالدكتاتورية وبالاستبداد. والنمط الثاني إيجابي وصحيح وله نتائج طيبة على الصعد الداخلية كافة، وتمثله العلمانية الديمقراطية، كما هو الحال في فرنسا بعد هدوء بركان الثورة وانتهاء مرحلة روبسبير وبونابرت وحتى الآن، وكما يتجلى هذا النمط في أنظمة الحكم في السويد وبريطانيا واليابان وسويسرا والهند والبرازيل. مع ضرورة التنويه بأن هذا التقويم يستند إلى الممارسة السياسية الداخلية تحديداً، ولا يشمل ممارسة الأنظمة العلمانية خارج حدود البلاد التي تحكمها لأن ذلك حديث آخر قد تتساوى فيه الأنظمة العلمانية الشمولية وبعض من الأنظمة العلمانية الديمقراطية. وأعتقد بأن هذه العلمانية الديمقراطية هي المقصودة في سؤالكم. وهي

ما سوف ينصرف إليه كلامي في الأجوبة على الأسئلة اللاحقة.

إذن، فالعلمانية الحرة والحقيقية مفهوم سياسي يتعلق بحسم مسألة الدور السياسي للدين في المجتمع والدولة، وذلك بجعل الدين شأناً شخصياً بين الفرد وخالقه، بين الإنسان والسماء من جهة، وجعل السياسة شأناً مختصاً بقضية السلطة وعلاقة الإنسان بالإنسان في نطاق الدولة والممارسة السياسية بين الحاكمين والمحكومين من جهة أخرى. ودون أن يكون معنى ذلك التقليل من شأن الدين مطلقاً. كما أن هذا المفهوم يرتبط على نحو وثيق بنظام للحكم ذي جوهر ديمقراطي حقيقي. وبهذا المعنى فإن العلمانية مكسب إنساني مهم لم يتحقق إلا بعد تضحيات جسيمة وتجارب مريرة قدمتها شعوب الأرض كافة؛ حتى ليمكن القول إن العلمانية هي أحد أهم أشكال التعبير عن نضج التجربة السياسية الإنسانية. ولعل مراجعة سريعة لتاريخ البشرية المدون تظهر بما لا يدع مجالاً للشك بأن واحداً من أهم أسباب الحروب الداخلية في نطاق الشعب الواحد والحرب بين الشعوب هو استغلال الدين في السياسة لأن المصالح والأهواء البشرية والتفسيرات المختلفة قد استغلت وتستغل الدين وتلبست وتتلبس دعاواه. وقد وصل الأمر، في حالات كثيرة، إلى أن الشعب الواحد قد يتقاتل في حرب أهلية طاحنة باسم الدين كما هو الحال في الحرب بين اللبنانيين بكل طوائفهم في الأعوام 1975-1980، أو باسم الطائفة كما هو الحال بين الإيرلنديين الكاثوليك والبروتستانت. وعموماً يمكن القول بأن دور الدين في أوروبا قد ارتبط بسيطرة الكنيسة البابوية والأرثوذكسية على السلطة السياسية بالرغم من وجود ملوك وأباطرة، فكان للبابا رأي حاسم في تعيين وعزل الملوك والأمراء. أما في البلاد الإسلامية، وبعد وفاة الرسول محمد (صلعم)، فقد كان الحكم باسم الدين دون أن يكون رجل الدين نفسه حاكماً. ولذلك كان هناك خلفاء يمثلون السلطة السياسية، وفقهاء يمثلون السلطة الروحية و/ أو

التشريعية. وعلى اية حال فإن هاتين السلطتين تؤولان إلى قبضة واحدة هي قبضة ولي الأمر. والسلطة التشريعية لم تكن تعني ما نفهمه في أيامنا من مصطلح السلطة التشريعية، وإنما كانت سلطة تشمل الإفتاء في العبادات والمعاملات وممارسة قضاء. ولم يكن مسموحاً لها مطلقاً أن تجتهد بما يخالف رأي ولي الأمر، وهو الحاكم السياسي، أو أن تبحث في مسألة الخلافة وشروطها بما لا يتفق مع تفسير ولي الأمر. ومع ذلك فقد حرص الخلفاء على أن يحكموا باسم الدين. وفي حالات معينة ومحدودة كان بعضهم لا يلتزم بتعاليم الدين. ونضيف هنا أمراً آخر، ألا وهو أن مراجعة بسيطة لتاريخنا تظهر أن حروبنا الداخلية، وهي كثيرة، قد كانت في الأغلب ذات طابع مذهبي استغل فيه الدين لستر المطامع السياسية الدنيوية. وقد أراقت هذه الحروب دماءً غزيرة جداً.

أما الأسس الاقتصادية والاجتماعية والفكرية للعلمانية فإن الاقتصاد الحر القائم على المبادرة الفردية واحترام الملكية الخاصة (وإن كان هذا الاحترام لا يعني غياب دور الدولة في ضمان التوازن الاجتماعي بين مختلف طبقات الشعب) والمجتمع المدني والنظام السياسي القائم على الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وعلى التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة عن رضا وقناعة ودون قسر، فضلاً عن حرية الاعتقاد السياسي للأفراد والجماعات ووجود قاعدة شعبية عريضة للثقافة الديمقراطية، والفكر السياسي الحر الذي يتسم بمرونة أيديولوجية فعلية، والقبول بالآخر، وكذلك وجود منظمات للمجتمع المدني، وتعدد منابر التعبير الحر والصحافة الحرة، ووجود للأحزاب السياسية التي تبني فلسفتها السياسية على أسس ديمقراطية وتمارس الديمقراطية في حياتها الداخلية، وليس الأحزاب التي تدعو للديمقراطية دون أن تطبقها في حياتها الداخلية، وكذلك ضمان حرية المرأة ومساواتها مساواة حقيقية بالرجل، هذه هي، في رأيي، أهم وأنسب

الشروط التي تجعل من العلمانية ممكنة على أرض الواقع. وهي شروط قد تبدو مثالية في ظرف العراق الراهن. لكنها تمثل الأسس السليمة لبناء دولة بنظام سياسي علماني حقيقي.

السؤال الثاني: ما العلاقة بين العلمانية والدين والدولة؟

الدكتور الوردي: أولاً ينبغي القول بأن مبدأ المواطنة هو أحد أهم المفاهيم الفكرية التي ترسي الأسس السياسية للعلمانية. والواقع أنه إذا فرضنا أن جميع المواطنين في دولة افتراضية، وذلك لعدم وجود مثل هذه الدولة على الأرض، هم من دين واحد ومذهب واحد فلن يكون للدين أي دور في الفلسفة والمفاضلة السياسية لهذه الدولة الافتراضية لأنه أمر يتساوى فيه الجميع من جهة ولأن هناك افتراض آخر ضمني هو أنه في هذه الدولة الافتراضية لن يكون هناك صراع سياسي ذو جذر ديني إذ لن تكون لدينا قوى اجتماعية مناهضة لتطبيق المفاهيم السياسية المستمدة من الدين في الحياة السياسية من جهة ثانية. وتصور عدم وجود جهات وقوى اجتماعية تناهض تطبيق الرؤيا الدينية في السياسة في هذه الدولة الافتراضية تصور مثالي أيضاً، ولذلك فهو مستحيل في التطبيق وفقاً لما تؤكده التجربة البشرية. فالبشر يختلفون، حتى إن كانوا من دين واحد أو طائفة واحدة، ولأسباب قد تكون دنيوية أو دينية ذات طابع فقهي، وهي أسباب كثيرة كما نعلم. وإذا ما عدنا إلى حقيقة أن المواطنين في أية دولة هم من أديان ومذاهب مختلفة، وهو واقع الحال في كل الدول بدون استثناء، فإن جعل الدين أساساً في الفلسفة السياسية سيسحب الدين من عليائه لكي يتخذه الحاكمون ستاراً لتنفيذ رؤيتهم المستمدة من مصالحهم الشخصية. وبالطبع فإن ذلك سيؤدي إلى إغفال مغزى التجارب البشرية كافة، بما فيها تجاربنا نحن، مع الدولة الدينية بعد الخلافة الراشدية. وهي تجارب مهمة وقاطعة في دلالاتها. وقد أثبتت هذه التجارب مراراً وتكراراً خطورة استثمار الدين سياسياً،

فضلاً عن أن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى جملة مشكلات تتعلق بحق المواطنة، وبأهمية المساواة في الحقوق والواجبات لكافة المواطنين بصرف النظر عن أديانهم أو مذاهبهم، وكذلك مشكلة النص الثابت والواقع المتغير... إلخ. ولعل فحص الخارطة السياسية بعد الاحتلال، وبعد تيسر الظروف التي سمحت بتشكل الأحزاب على أسس طائفية، وهي ظروف شاذة أصلاً، يظهر أنه لا يمكن أن يكون الدين أو الطائفة أساساً لوحدة التنظيم السياسي أو الحزبي لكل طائفة أو دين أو قومية على حدة. فليس هناك حزب واحد بعينه يمثل السنة أو الشيعة أو المسيحيين أو الأكراد أو التركمان. إذن فهذه المسميات الأثنية لا تمثل جوهراً سياسياً واحداً، وهي غير ممثلة بأحزاب موحدة على أرض الواقع. وبهذه المناسبة أود التذكير بأن قيام دولة إسرائيل على أساس ديني قد دفع كتاباً كثيرين إلى تفنيد مبدأ قيام الدولة على أساس ديني. وقد أراق هؤلاء حبراً كثيراً في هذا المجال. وقد كانوا على حق فيما طرحوه. فهل يراد لنا الآن أن نرتكب ما كنا ندينه سابقاً!؟ كما أود الإضافة بأن عبد الرحمن الكواكبي في كتابه الرائد في الفكر السياسي العربي، وهو كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» قد أشار قبل أكثر من قرن إلى أن من أهم تجليات الاستبداد كان الحكم باسم المقدس أو الاستبداد المتلبس باسم الدين. ويصرح رجل دين شيعي متنور هو هاني فحص، دائماً بأن تجربة الربط بين الدولة والسياسة لمدة أربعة عشر قرناً قد أثبتت فشلها وأدت إلى ويلات كثيرة. وقد قال في ندوة عقدت في مؤخراً «رأيي أن القرآن بعدّه نصاً تأسيسياً لم يصف دولة، وتعامل معها ضرورة اجتماعية، وهذه تقدر بظروفها المتغيرة، ومن الممكن تكييف أي شكل للدولة ويكون مقبولاً إسلامياً» وعن فكرة ولاية الفقيه قال: «إنها تكييف فقهي للدولة الإيرانية» وأضاف مؤكداً: أن الدين إذا ما أنتج دولة يفسدها ويفسد بها.» ولك بعد هذا أن تتصور أهمية وضرورة فصل الدين عن الدولة حتى نحفظ للدين هيبته وقدسيته.

السؤال الثالث: هل العلمانية مناهضة للدين ومتناقضة معه فكرياً واجتماعياً؟ وهل هي رؤية إلحادية؟ وهل تعني فصل الدين عن الدولة أم عن المجتمع؟

الدكتور الوردي: ليست العلمانية مناهضة للدين مطلقاً. بل على العكس، توفر العلمانية أفضل الظروف لممارسة الطقوس الدينية بحرية تامة، وللأديان كافة بحرية، دون خوف أو إكراه. ولكن العلمانية قد لا تكون متوافقة مع الدين فكرياً أو اجتماعياً لأنها تطرح تصوراً فكرياً لنظام سياسي يختزل الدور السياسي للدين ، كما أنها قد تتناقض معه اجتماعياً لأن كلاً من المؤمنين بدور الدين السياسي والمؤمنين بالمنهج العلماني في إدارة الدولة الحديثة يتنافسان على كسب رضا الناس وتأييدهم. فالصراع إذن هو على أرض الواقع الاجتماعي، وليس صراعاً في فراغ نظري معزول عن الحياة الاجتماعية. ولكن العلمانية في الحقيقة تحفظ للدين هيبته وسموه لكونه حاجة روحية أصيلة في النفس البشرية وتبتعد به عن (السوق) السياسية، فالعلمانية تسعى لإبعاد المقدس ممثلاً بالدين عن المدنس ممثلاً بالسياسة. وليس ما نقرأه ونسمعه من كلام ذي طبيعة سجالية حول هذه المسألة بين العلمانيين الحقيقيين من جهة والتفسير أو الفهم المحدد للدين الذي يتبناه بعض ممن يمارس الدين السياسي من جهة ثانية إلا تعبيراً عن الحاجة إلى الوصول إلى قناعة مشتركة تكون أساساً في حل هذه المسألة المعقدة. فهناك من يرى بأن للرؤيا الدينية ولرجال الدين دوراً في الحكم، وهناك من يرى خلاف ذلك. ولعل من المناسب أن أشير هنا إلى أن العلمانية الحقيقية قد أوجدت المناخ الضروري للحريات العامة للازدهار، وسمحت للأديان كافة وللمتدينين بممارسة طقوسهم الدينية في حرية شبه مطلقة. ومن الضروري هنا أن أشير إلى أن العلمانية الجزائرية قد فشلت في فسح المجال أمام الجبهة الإسلامية للإنقاذ حين فازت في انتخابات 1991. وكان ذلك بسبب وجود عسكرتاريا فاسدة تمثل الجذر الشمولي للدولة فضلاً عن مخاوف لا مبرر لها من صعود الإسلام

السياسي وهشاشة التجربة السياسية في الجزائر وكونها وليدة نظام شبه شمولي كما أسلفت القول. ولكن العلمانية الديمقراطية الحقيقية والراسخة تسمح للأحزاب الدينية بالوصول إلى السلطة، كما حصل حين فاز حزب العدالة والتنمية بالحكم في تركيا عن طريق الانتخابات. أما حين يحكم من يتخذون الدين سلماً للسلطة، كما هو الحال حين حكمت طالبان في أفغانستان، فإن الحريات كافة ستشهد انحساراً عاماً إن لم نقل غياباً شاملاً، وتزدهر حملات القتل بالشبهات، فضلاً عن أن العلمانيين سيكونون هدفاً أول للقمع والتصفية الجسدية. فتأمل.

وأما بالنسبة لمسألة هل العلمانية رؤية إلحادية؟ وهل تعني فصل الدين عن الدولة أم عن المجتمع؟ فيمكنني أن أقول باطمئنان بأن لا علاقة بين العلمانية والإلحاد. إنما هي نهج في الفلسفة السياسية والحكم. إذن فالعلمانية نهج يفصل بين الدين والدولة ولا يفصل بين الدين والمجتمع. ولعلنا نتذكر بأن بين المؤمنين بالعلمانية كثير من المشتغلين بالشأن الديني أو رجال الدين أو المؤمنين بهذا الدين أو ذاك. كما أنه يمكن ملاحظة أن أحزاباً ذات فلسفات سياسية مستمدة من الدين، وليست أحزاباً دينية، قد أسهمت في الحكم في دول علمانية دون أن تنقض على الديمقراطية التي جاءت بها إلى سدة الحكم وتقوضها. وخير مثال على مثل هذه الحالة نجده في الأحزاب الديمقراطية المسيحية في إيطاليا وألمانيا وعدد من الدول الأوروبية. وقد يقول البعض بأن الدين بحاجة إلى حماية الدولة، إلا أن العكس هو الصحيح ؛ فالدين بحاجة إلى الحماية من تدخل الدولة في شؤونه، وإفساح المجال له ليلعب دوره الروحي الكبير، وليس إلى حماية الدولة له من أية أخطار متوهمة. فقد كان الدين منذ القدم وسيبقى مطلباً روحياً مهماً دون أن تؤثر عليه أية افتراءات أو أخطار مهما كان نوعها أو مصدرها.

السؤال الرابع: هل يمكن تحقيق مجتمع مدني وعلماني وديمقراطي في ظل دولة

تستند إلى الشرائع الدينية كمصدر أساسي للتشريع؟

الدكتور الوردي: الشرائع الدينية جزء مهم من التكوين الروحي والثقافي والأنثروبولوجي لأي مجتمع. ولذلك فهي يمكن ويجب أن تكون أحد مصادر التشريع. ولكن في ظل دولة من الطراز الذي يجعل الدين مصدراً وحيداً أو أساسياً للتشريع مع وصف للمصادر الأخرى يجعل منها أقل أهمية، يمكن فقط تحقيق نوع من الدولة المركزية ذات الجوهر الدكتاتوري حتى وإن كانت ذات مؤسسات تبدو للوهلة الأولى ديمقراطية الطابع. إذن في هذه الحالة لن يكون المتحقق مجتمعاً مدنياً أو علمانياً أو ديمقراطياً. لأن من طبيعة أية فلسفة سياسية مستمدة من الدين أن تكون مرتبطة بالذات العليا وبالمقدس، أعني أنها ستكون ذات جوهر يؤمن بالمطلقات. وهي بذلك لن تسمح لأية فلسفة اجتماعية أخرى أن تزدهر في الأرض التي تقف عليها؛ بينما لا يزدهر المجتمع المدني إلا في ظل المساواة في الحقوق والواجبات ومن أهم هذه الحقوق الحق بالحرية في الفكر والسلوك وعلى المستويات الفردية والاجتماعية والسياسية. والحقيقة أن الكثير ممن يؤمنون بالدور السياسي للدين يؤكدون على أن له دوراً مهماً في رقابة الضمير لدى المواطن. ولكنني أعتقد بأن رقابة الضمير قد تستمد من الدين أو من العقل أو من أية موارد أخلاقية أخرى. وحصر مهمة رقابة الضمير في مورد واحد تضييق لهذه المسألة وتفريط بالمصادر الأخرى لرقابة الضمير. كما إن من شأن المجتمع العلماني أن يوكل الأمور إلى التشريعات الدقيقة التي تقلل من الاعتماد على فحص ضمائر الناس وتزن الأفعال الفردية بما هو ظاهر وملموس من فعل أخلاقي. وفضلاً عن ذلك فإن التشريع المستمد من الدين أساساً سيثير مشكلة التعددية الدينية والمذهبية، لأن الشعب في أية دولة ليس من دين واحد ولا من مذهب واحد. لذاك نقول أن لا حرية حقيقية للدين إلا في ظل الدولة العلمانية. ونقول بأن الدين مصدر مهم من مصادر التشريع.

السؤال الخامس: كثير من الأنظمة العربية الحاكمة تدعي العلمانية غير أنها وفي الوقت نفسه تمارس أقصى درجات الاستبداد والقمع السياسي ضد خصومها السياسيين وتمارس قمعاً متواصلاً للحريات الأساسية مثل حرية التعبير عن الرأي وحرية الصحافة كاشفة بذلك عن محتواها الدكتاتوري البغيض، كيف ترى أفق ومستقبل العلمانية في العالم العربي في ظل حكومات دكتاتورية ومستبدة؟

الدكتور الوردي: مقدمة سؤالكم تذكرنا بما ذهبت إليه في بداية حديثي حين أشرت إلى ضرورة التفريق بين العلمانية الشمولية والعلمانية الحرة والحقيقية. وعلى أية حال، أود القول بأن ممارسات الحكومات الدكتاتورية قد ألحقت أفدح الخسائر بالمشروع النهضوي الوطني على مستوى العراق والبلاد العربية وبالحركة العلمانية الحقيقية التي كان يمكن لها، في تقديري، أن تحقق نجاحات كبيرة من حيث فشلت الدكتاتوريات العلمانية الحاكمة. تلك الدكتاتوريات التي زرعت، من خلال ممارساتها القمعية وفشلها العظيمين، اليأس من مفاهيم العقل والحرية والمساواة السياسية في صفوف الناس، ولوثت الممارسة السياسية ودمغتها بطابع الفهلوة والكذب والتدجيل واعتماد مبدأ الغلبة مقدمة الولاء على الكفاءة. وهي بذلك جعلت كثيراً من الناس يتحولون إلى القوى المحافظة في المجتمع بحثاً عن الخلاص دون أن يكون خيارهم هذا نابعاً عن موقف عقلي ونقدي حقيقيين أو عن اختيار حر. ومن الطبيعي أن تكون حصة القوى السياسية الدينية من هذه القوى اليائسة هي الأكبر لأنها ذات وجود راسخ ومستديم منذ أزمنة قديمة، وهي تملك بنية تحتية دائمة الوجود، وأعني بها الجوامع والمساجد. فكانت هذه القوى هي المستفيد الأول نتيجة ذلك. وفي تقديري، أنه لن يشهد المستقبل نهضة جديدة لمجتمعنا دون تغيير البنية الثقافية السائدة، بنية التعصب والانغلاق واليأس من تجربة الحرية المحدودة والمشوهة التي عرفناها. تلك البنية التي تقف بوجه التحولات الفكرية والاقتصادية

والاجتماعية من استكمال تكوين بيئة مناسبة لازدهار الفكر السياسي الحديث وتمنعها بكل ما ملكت من قوة. وهذا يتطلب عملاً دؤوباً وجهداً ونقداً ذاتياً لمن يؤمنون بالعلمانية الحقيقية أفراداً وجماعات. وعليهم أن يتبنوا بوضوح نهجاً وفكراً لا يضع العلمانية في مواجهة الدين. فالعلمانية، في حقيقتها، ليست قسيماً للدين ولا غريماً له على الإطلاق. بل لعلي أقول بأن ما تسعى إليه العلمانية الحقيقية يلتقي في نهاية المطاف مع الأهداف السامية للدين.

السؤال السادس: لماذا العلمانية في ظل الدولة الحديثة؟ وما علاقتها بالمجتمع المدني، وبالديمقراطية وحقوق الإنسان؟

الدكتور الوردي: كما قلت سابقاً فإن العلمانية هي ثمرة تطور بطيء للتجربة السياسية البشرية منذ أقدم الأزمنة التي عرفت أول أشكال الحكم البدائية في بلاد ما بين النهرين، ومن ثم المجتمعات التي عانت من العبودية والإقطاع وسيطرة رجال الدين وصولاً إلى المجتمع الحديث. كما أن العلمانية ثمرة تطور الفلسفة السياسية المستمدة من ذلك التقدم الذي كان ثمنه فادحاً. وإذا اتفقنا على أن التجربة والوعي، أو الممارسة والفكر هما ما يدفع الإنسان إلى المراجعة والتأمل والنقد العقلانيين ومحاولة تطوير تجربته السياسية، وبأن الأفكار لا تولد من فراغ وإنما هي نتيجة الصيرورة والتطور الاجتماعيين، فإن الارتباط بين مستوى نضج التجربة السياسية البشرية في الأزمنة الحديثة وتقدم الفلسفة السياسية هو الذي فرض مثل هذا الاقتران بين العلمانية والدولة الحديثة. كما أن العلمانية هي التعبير الحقيقي والإطار الفكري السياسي الشامل الذي يضم كل تكوينات المجتمع المدني والمنظمات الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة. وبما أنه لا يمكن تصور وجود مجتمع فيه ممارسة ديمقراطية حقيقية ويتمتع فيه الناس بحقوق الإنسان كما أقرَّتها الأمم المتحدة دون أن يكون ذلك المجتمع في إطار دولة علمانية، جاز لنا القول بأن المجتمع المدني

وضمان حقوق الإنسان يمثلان أساسين مهمين من أسس الدولة العلمانية. كما يمكن لنا أن نستنتج بأن العلمانية الشمولية هي مسخ لمفهوم العلمانية الحقيقية، لأنها قد تسمح بوجود منظمات مجتمع مدني مفرغة من محتواها الحقيقي فقط. وهي منظمات مشوهة وتمثل أذرع أمنية للسلطة الدكتاتورية القائمة، ومهمتها إسكات الأصوات المعارضة حتى على المستوى المهني والنقابي. ولذلك كله فهي تجربة مدانة سياسياً وأخلاقياً. وهي نمط مشوه من العلمانية ينبغي الحذر الشديد من عودتها تحت أية لبوس أو مزاعم وبأية قيادات أو زعامات جديدة. وهنا ينبغي التنويه بأهمية أن يأخذ النشاط الفكري والسياسي المستقل دوره الإيجابي في تفعيل دور منظمات المجتمع المدني، وأن لا يقتصر الأمر على الأحزاب السياسية القديمة أو الحديثة التكوين.

السؤال السابع: هناك من يقول بأن العلمانية مفهوم غربي لا يصلح لمجتمعنا لأنه غير نابع من ثقافتنا وتجربتنا الحضارية. فكيف ترى ذلك؟

الدكتور الوردي: لا يمكن لأحد أن ينكر وجود خصوصيات فكرية ثقافية لكل مجتمع، ومنها مجتمعنا العراقي. ولكن أيضاً لا يمكن لأحد أن يزعم بأن على المجتمعات أن تنغلق على تجاربها الذاتية وتجترها، دون أن تأخذ أو أن تعطي. ولعل أهم مميزات المجتمع العربي الإسلامي في مرحلة ازدهاره أنه أخذ من الآخرين وأعطاهم دونما عقد أو حساسيات لأنه شعر بحاجته الماسة إلى ما لدى الآخرين فأخذ منه. وقد حصل كل ذلك في عصر كان ما يحدث في مراكش لن يصل خبره إلى بغداد إلا بعد أسابيع، وذلك لتخلف سبل المواصلات والاتصالات و وسائل نشر المعرفة. أما الآن، وبعد أن حقق العالم هذه الدرجة من ثورة الاتصالات التي جعلت التواصل ميسوراً وسهلاً بحيث صار العالم قرية كونية يعلم كل فرد فيها بما يدور في شتى أصقاع الأرض لحظة حدوثه وكأنه شاهد عيان للحادث، فإن فرز ما هو محلي عما هو عالمي لم يعد بهذه السهولة. كما أننا لا نستطيع أن نتقبل نظاماً سياسياً غير واضح المعالم، أو هو عرضة للاختلاف العميق بشأن سياسة

الدولة بزعم أنه منبثق من حضارتنا ونرفض آخر يمكن أن يصلح من شأننا ويحقق العدالة الاجتماعية والحرية السياسية بزعم أنه لم يكن نتاج حضارتنا وإنما هو مجلوب من حضارات العالم الأخرى. وهنا يمكن أن استشهد بحديث يردده كثير من رجال الدين هو «الحكمة ضالة المؤمن، أنَّى وجدها فهو أولى بها >>. وهذا يعني أن لا مجال للدفع ببطلان فكرة ما لكونها ليست نتاج حضارتنا، وإنما الحجة الوحيدة المقبولة هي لا عقلانية الفكرة نفسها. ولا أعتقد بأن أحداً قد زعم بأن العلمانية الديمقراطية ليست عقلانية أو أن لها نتائج ضارة. كما أن الأفكار اكتسبت الآن صبغة عالمية شئنا ذلك أم أبينا. وهنا أرجو الانتباه إلى أنني لا أروج للعولمة في نسختها الأمريكية أو الأوروبية. ذلك أن علماء الفكر السياسي في العالم، وبينهم علماء مسلمون وعرب وعراقيون، يدرسون كل النظريات بحثاً عما هو صالح لمجتمعاتهم. ولكن رغم ذلك لا بد من القول بأن الواقع العربي والعراقي ما زال متردداً في قبول الفكر العلماني بالمعنى الذي أوضحته. وهو يطرح نوعاً من المقاومة للفكر السياسي العلماني لجملة أسباب ذكرناها سابقاً. وهذا الوضع المعقد والصعب هو ما يجعل مهمة من يتصدون للمنافحة عن الفكر العلماني الحقيقي شاقة وتتطلب منهم عملاً وصبراً كبيرين. ذلك أن عملهم هو نوع من التأسيس لنهضة فكرية تنويرية ثانية بعد انكفاء النهضة التنويرية الأولى..

السؤال الثامن: أستنتج مما قلت أنك متشائم من الوضع الراهن. فكيف تنظر إلى قولي هذا؟

الدكتور الوردي: في القضايا التي تتعلق بالتحولات الاجتماعية، لا بد أن يكون الموقف الفكري للمثقف موضوعياً وبعيداً عن موقفين كلاهما مغلوط، وأعني بهذين الموقفين: التهوين من شأن السلبيات وما يرتبط به من تفاؤل مفرط،، والتهويل من شأنها وما يرتبط به من يأس عميق. لذلك فإن وجهات النظر التي قدمتها تمثل رؤيا شخصية للمسألة تستجيب لهذا الوصف. فهي إذن رؤيا تصف

واقعاً بعينه، وتحاول رسم ملامح مستقبل مأمول. وهي بهذا المعنى أقرب للتفاؤل منها إلى التشاؤم.

أليس كذلك؟

التطور الاجتماعي بين الحتمية والاحتمال

«الأفكار كلها صحيحة إذا لم يكن معيارها الواقع الاجتماعي والتاريخي»

د. برهان غليون

1. مقدمة

تثير المقولات الفكرية المستمدة من الشق الأيديولوجي من الماركسية، في الغالب، نقداً هو أقرب إلى الحوار منه إلى التفنيد؛ لما تتضمنه من آراء وتنبؤات ذات طابع قطعي فيما يخص التطور التاريخي للمجتمعات البشرية. ولكن البعض سرعان ما يتهم من يمارسون مثل هذا النقد بالتحريفية حتى وإن كانوا ممن يكتبون من داخل المظلة الأيديولوجية للماركسية. وفي تقديري أن مثل هذه التهمة تشين من يطلقونها وتشرف من تطلق عليهم. فهي تكشف عن نزعة تقديسية للنصوص مهيمنة في نفوس القوم وعقولهم تؤدي بالضرورة إلى انكفائهم عليها. وهي تنزع عن الفكر الماركسي، في الوقت نفسه، أهم مقوماته، أعني حيويته وصلته الدائمة بأسئلة الواقع وقضاياه وتحولاته وبالتجربة البشرية في تنوعها وتطورها. تلك المقومات التي يمكن أن نجدها مجسدة في أهمية مفهوم الممارسة أو praxis عند ماركس الشاب في إغناء وتطوير علاقة الفكر بالواقع.

ولعلنا نتفق جميعاً بأن العالم الراهن قد شهد تطورات جسيمة كماً ونوعاً تجعله عالماً مختلفاً على نحو جوهري عن العالم الذي استند كل من ماركس وانجلس ولينين إلى معطياته في تحليلاتهم واستنتاجاتهم. وهذا مما يجعل من تلك التحليلات والاستنتاجات تراثاً جديراً بالاعتبار غير أنه لا يصادر حق مفكري عالمنا الراهن في فحص المعطيات الجديدة. لا بل أنه يفرض عليهم مهمة شاقة ألا وهي تفعيل الجوهر الجدلي للعلاقة بين الفكر والواقع، التي هي سمة أساسية في الفلسفة الماركسية (وأنا أميز دائماً بين الفلسفة الماركسية والأيديولوجيا المستمدة منها)، بغية السعي للكشف عن فهم أفضل للعالم في تحولاته وصيرورته. ولعلنا نتفق أيضاً أن إحدى أهم المقولات الأساسية، ولكن الخلافية، في الفكر الماركسي الأيديولوجي، وفي المادية التاريخية تحديداً، هي قضية وجود حتمية أو سياق للتاريخ البشري يمكن التنبؤ به. وهو سياق مقرر سلفاً بحكم قوانين للتطور ماثلة في المجتمع قد تكون مذكورة صراحة أو ضمناً. ومسألة وجود مثل هذا الحتمية من عدمه قضية شائكة تناولها أكثر من باحث مهتم بالدراسات الماركسية. ومن الباحثين المهمين الذين تصدوا لبحث هذه المسألة الدكتور سمير أمين الذي سعى ويسعى إلى محاولة إثبات حتمية التطور التاريخي من خلال إثبات وجود مثل هذه القوانين ولكن ليس في الصيغة نفسها التي طرحها ماركس في كثيرمن مؤلفاته. ومن ذلك محاولته في بحث له مهم نشره ملحقاً بكتاب (خروج العرب من التاريخ) للدكتور فوزي منصور. ولن أناقش ما أورده من كلام في هذا الصدد وإنما سأحاول أن أستفيد من بعض كلامه في طرح المسألة بصيغة سؤال: هل يترتب على القول «بأن الإنسانية واحدة منذ بداياتها» أن نبذل جهوداً للبحث في «احتمال وجود قوانين للتطور الاجتماعي عالمية النطاق»؟ (فوزي منصور- تعليق د. أمين-: ص 214 -215).

ونظراً لجسامة السؤال الذي قد لا ينجح الباحثون في الإجابة عليه إجابة

حاسمة ونهائيـة سـواء أكـان ذلـك بالـسلب أم بالإيجـاب، ونظـراً لأن القـول بوجـود القـوانين المنظمة لحركة المجتمع هو بالضرورة قول بالحتمية التاريخيـة، فـأنني سـأركز الكـلام في هـذه المقالة على جوانب لم يتطرق إليها بعض ممن اطلعت على كتاباتهم من البـاحثين يـدفعني إلى ذلك اعتقادٌ تكون لدي عبر بحثي الدائب في هذه القضية أن إلقاء الضوء عـلى هـذه الجوانـب ربما يسهم في تأسيس المهاد العلمي الموضوعي لجواب محتمل حـول النقـاش في هـذه القـضية الجوهرية. ولذلك سأحصر الكلام في مسألتين هما:

أولاً، القراءة المعرفية للعنصر الفلسفي غير المباشر الذي لا بد وأن تتضمنه أيـة إجابـة محتملة حول وجود القوانين المنظمة للتطور الاجتماعي، سواء أكان ذلك بالسلب أم بالإيجاب، بوصف أن أجوبة القضايا الكبرى تنطوي بالضرورة على بعد فلسفي، وسواء أكـان التعبـير عـن هذا البعد صراحة أم ضمناً .

ثانياً، البحث في البعد المعرفي لمفهوم القـانون ومـصطلحه، وهـو المفهـوم الـذي يـتردد صراحة أو ضمناً في كتابات بعض القائلين بوجود مثل هذه القوانين سواء أكانوا من المؤرخين أو الفلاسفة أو من المفكرين الاجتماعيين.

إن نفي أي وجود موضوعي لقوانين تنتظم التطـور الاجتماعـي ذات بعـد عـالمي، كـما يذهب إلى ذلك كثير من المفكرين وعـلى رأسـهم كـارل بـوبر في كتابـه «بـؤس الأيـديولوجيا»، يؤدي بالنتيجة إلى التوكيد على وقائع التاريخ العينية وخصوصيتها في كـل مجتمـع عـلى حـدة واستبعاد أي احتمال لوجود إطار موضوعي عـام وشـامل للتجربـة البـشرية. وهـذا هـو الحـد العلمي الوحيد الممكن في نظر هؤلاء. وهو إطار لا يرقى إلى مصاف القانون؛ لأنه ينطوي عـلى نفي للتاريخ بتحويله إلى نوع من القصص المسلية من جهة، وعلى إقرار بالسوسيولوجيا الآنيـة أو الوصفية وتثبيت لها بوصفها الحقل المعرفي الوحيد الذي يمكن أن يقترب منهجياً من العلوم

الطبيعية دون أن يضارعها في دقتها، من جهة أخرى. يدرك القائلون بهذا الرأي، وهم في الغالب من الوضعيين المنطقيين، أنهم ينزعون إلى التوكيد على نوع من تفرد التجربة الاجتماعية ونسبيتها، وإلى التركيز على الجوانب والمقومات المحددة والخاصة بكل مجتمع على حدة وذلك على حساب النظر الفلسفي الشامل للتجربة البشرية. وهؤلاء المفكرون والفلاسفة لا ينفون ذلك ولا يأنفون منه، بل يعتبرونه ميزة لهم لأنهم، كما يزعمون، أقرب إلى الواقعية وإلى الوصف الأمبريقي (التجريبي) وابعد عن التصورات الفلسفية ذات الجوهر الميتافيزيقي من سواهم.

أما الآراء الأخرى التي تؤكد على وجود مثل هذه القوانين، فإنها متنوعة المنابع الفكرية ومتعددة الاتجاهات، ولكنها تلتقي في مسألة توكيد وجود القوانين التي تنظم التجربة البشرية منذ الأزل وإلى الأبد. ومن الحق أن نؤكد بأن العنصر الميتافيزيقي ماثل ضمنياً في كل قول بوجود قوانين يمكن استنباطها من تاريخ التطور البشري. ويستند هذا الزعم إلى نقطتين: النقطة الأولى هي أن التجربة البشرية لم تفرز مثل هذه القوانين المزعومة التي تفتقر للوجود الموضوعي. فالتجربة البشرية أعطت وتعطي إشارات متوافقة أحياناً، وهي بذلك قد تغري بالتعميمات الفلسفية أو القول بوجود قوانين، أو تعطي إشارات متضاربة تقضي على أية إمكانية لصوغ تعميمات فلسفية في أحيان أخرى. وهذه الإشارات، سواء أكانت متوافقة أم متضاربة، يمكن أن يقرأها الباحثون قراءات مختلفة ليتوصلوا، في نهاية المطاف، إلى نتائج شديدة الاختلاف. فضلاً عن أن هؤلاء الباحثين قد يردوا تلك القوانين إلى عوامل ميتافيزيقية أو مادية، وذلك بحسب وجهة نظر كل فريق منهم. بيد أن القول بالعوامل المادية لا يعني عدم وجود بعد ميتافيزيقي لدى من يأخذون به. لأن هذه المادية يمكن أن تؤول ميتافيزيقيا لذلك يمكن القول إن مثل هذه «القوانين» لا تمثل إلا جزءاً تكوينياً من بنية فكرية ميتافيزيقية في عقول القائلين بها. والنقطة الثانية هي

أنه حتى لو افترضنا جدلاً وجود مثل هذه القوانين فإن ذلك يستلزم ضرورة الإقرار بوجود عقل متعال وكلي ومطلق وشامل هو من أوجد هذه القوانين وقام بفرضها. وهذا الـرأي قـد يـوحي بأصداء فلسفية تتردد من فكرة الروح الكلي والمطلق الذي قالت به الميتافيزيقا الهيجليـة، كـما أنه يمثل عودة إلى الفكر الديني في شتى تجلياته، وبخاصة نظريـة الاسـتخلاف الإلهـي والقـول بالمخلص. وهو ما سيجمع في الأقل بين الاتجاهات الدينية والاتجاهـات الماركـسية عـلى صـعيد القول بغائية التاريخ المقررة سلفاً. ومن هنا فهذا الاعتقاد ينطوي ضمنياً على موقف الانتساب الصميمي إلى شبكة التصورات الميتافيزيقية بكل ما في هذه الكلمة من معنى.

ولعل القارئ الكريم قد لاحظ أن المحور الأساس للمـسالة الفلـسفية الخاصـة بطبيعـة الحتمية المفترضة في التجربة البشرية هو وجود «القوانين «الـشاملة التـي تـسمح لنـا، حـسبما يزعمـون، بـالقول إن الـسياق المـستقبلي للتطـور الاجتماعـي سـيتخذ هـذه الـشاكلة لا تلـك، وسيكون على هذا النحو لا ذاك. وقد يصل الأمر إلى حد الزعم بإمكانية «تخطـيط» مثـل هـذا التطور أو التأثير على سياقه المستقبلي للتعجيل بوتائره. فليس المهـم تفـسير العـالم، بـل المهـم تغييره، كـما يقـول مـاركس. وهـذا يعنـي أنـه بوجـود جملـة معطيـات مـستمدة مـن الواقـع الاجتماعي الراهن، وباستعمال منظومة مقولات تفسيرية مستمدة من التجربة البشرية، وهي المنظومة التي تعزى لها صفة القوانين، يمكننا أن نتـنبأ بما سيحدث مـستقبلاً دون احـتمال لأن تنقض الوقائع الفعلية اللاحقة ما قررناه من تنبؤات. وهكذا يمكننا أن نؤثر في سياق الأحـداث اللاحقة استناداً إلى فعل قوى اجتماعية بعينها. وهذا يظهر مدى التعقيـد الـذي يكتنـف مثـل هذه القضية. ولا نزعم أن بمقـدورنا حـسم هـذه المـسألة الـشائكة، ولكننـا سـنحاول الإسـهام بمناقشة أحـد جوانبهـا المهمـة، أعنـي احـتمال وجـود قـوانين للتطـور الاجتماعـي. ولا شـك أن هذا المسألة تستدعي حـصر معنـى مـصطلح القـانون في الكتابـات التاريخيـة؛ وكـذلك تفـرض

أن نبدأ بالفحص المعرفي لمفهوم القانون المستعمل هنا بصيغة الجمع لأنه يمثل الركن الأساس في مثل هذه المناظرات. ومن أجل تحديد المعنى الذي يقصده كل من الفريقين من استعمالهما لهذا المصطلح. فما هو المفهوم العام لمصطلح القانون؟ وهل يعني مصطلح القانون الشيء ذاته لدى الفريقين، أم أن معناه يختلف من فريق إلى آخر؟ وما الذي يمكن استنتاجه في كل حالة؟ وهل يجوز، منهجياً ومعرفياً، أن نستعمل مصطلح القانون في حقل الدراسات التاريخية؟

2. في إشكالية مصطلح القانون

يكشف استعمال مصطلح القانون في مختلف العلوم وحقول المعرفة عن تنوع دلالي غزير. فهو يستعمل بمعان مختلفة في العلوم الطبيعية مثل الفيزياء، والعلوم الرياضية مثل المثلثات، وعلوم الحياة مثل الوراثة، والعلوم الاجتماعية مثل الاقتصاد والقانون والتاريخ. ونلاحظ أن استعمال المصطلح يضفي وجاهة على كثير من الأفكار والاستنتاجات في مثل هذه العلوم. ولكن استعماله في حقل معرفي ما قد يكون بمعنى أو معان تتفق في دلالاتها الاصطلاحية حيناً فتنتج بعداً مفهومياً موحداً وقابلاً للتوصيف المعرفي. وقد تختلف دلالات المصطلح فتؤدي إلى الإرباك والتشويش في أحيان أخرى نظراً لافتقار مثل هذا الاستعمال إلى الدقة والموضوعية. وهذا الاختلاف والتباين يمكن أن يدرس استناداً إلى القواعد العلمية المقررة في كل علم أو حقل معرفي على حدة؛ على أن يمتحن ويمحص هذا الاختلاف في معنى المصطلح، في النهاية، استنادا إلى معطيات فلسفة العلم نفسها. وإذا كان الأمر على ما وضحنا فإنه سيجعل من التعرف على حدود التشابه والاختلاف في الدلالة الاصطلاحية لكلمة «قانون» ضرورة مهمة للغاية لتحديد المهاد المفهومي أو المعنى الدقيق للمصطلح في كل علم مما ذكرنا سابقاً. وهو ما سيؤدي بنا لاحقاً إلى فحص وتقرير الفروق الدقيقة في معنى مصطلح القانون بين الفرقاء الفكريين في حقل

التاريخ نفسه. ومن ثم يمكننا أن نبني استنتاجاً حول طبيعة القوانين في هذا الحقل. وهذا الاستنتاج يمثل أساساً لفرضية معرفية تسوغ لنا قبول أو رفض فكرة وجود القوانين المنظمة لتطور المجتمع البشري، أعني فكرة وجود منطق حتمي للتاريخ.

3. 1. مصطلح القانون في بعض العلوم الصرفة

في علم الفيزياء يستعمل مصطلح القانون للوصف الموضوعي المطلق في موضوعيته الذي يقرر، وعلى نحو شامل، السلوك الحتمي لظاهرة ما ضمن شروط التجربة ذاتها في الماضي والحاضر والمستقبل وفي أي مكان على وجه الأرض. ويمكن التثبت من صحة القانون العلمي من خلال إعادة التجربة لأي عدد من المرات، وفي أي مكان، وباستعمال أجهزة القياس والتسجيل. كما أن الباحث أو العالم الذي يكتشف القانون العلمي ويصوغه لا يمثل عنصراً داخلياً من عناصر الظاهرة موضوع البحث. ويكون القانون العلمي كلياً وشاملاً، إذ لا يوجد قانونان متعارضان بصدد الظاهرة نفسها كما تخبرنا فلسفة العلم. فإذا ما زعم أحدهم وجود مثل هذين القانونين بخصوص ظاهرة ما فإننا نملك من الوسائل ما يمكننا من حسم الأمر بشأن صحة أحدهما وبطلان الآخر. ففي الفيزياء التقليدية كانت هناك قوانين الحركة قانون التي صاغها الفيزيائي اسحق نيوتن (1643- 1727 م). فهذه القوانين، وخصوصاً فيما يتعلق بظاهرة التجاذب بين أية كتلتين في الكون، تصف وتقنن، على وفق ما شرحنا، هذه الظاهرة في الماضي والحاضر والمستقبل دونما أي احتمال لحدوث أي نسبة من الشذوذ عن منطق هذا الجزء من القوانين. وحين تطورت علوم الفيزياء الحديثة على أيدي كبار الفيزيائيين، ومنهم آينشتاين (1879-1955) الذي قدمت نظريته النسبية العامة فهما جديداً للظواهر نفسها التي وصفتها وفسرتها قوانين نيوتن في الحركة، لم يؤد ذلك إلى نقض تلك القوانين بل جرى تحديد نطاق اشتغالها. وقل مثل ذلك عن طبيعة الضوء وهل هي موجية

كما ذهبت إلى ذلك الفيزياء التقليدية أم جسيمية كما تؤكد فيزياء الكم. فقد أظهرت بعض خصائص الضوء ما يؤكد الرأي الأول في حين أكدت بعض خصائصه الأخرى صحة الرأي الثاني، فتكامل الرأيان ولم يتنافيا. وفضلاً عن ذلك يمكن أن نضيف بأن هذا القانون هو صيغة «عقلية» مشتقة من المشاهدة للظاهرة الطبيعية الموجودة سلفاً في تكرارها السرمدي منذ الأزل وإلى الأبد. لذلك فهو كشف عقلي مبدع لما هو موجود فعلاً. وفي العلوم الرياضية يختلف امهاد الاشتغال المفهومي للقانون لأنه هنا ليس مشتقاً من مشاهدة حسية لأية ظاهرة طبيعية خارجية وإنما هو يقرر سلوك ظاهرة هي في الأصل عقلية لأن الرياضيات، من حيث الجوهر، من العلوم العقلية. وفي حقل علوم الحياة، تمثل قوانين مندل (1822- 1882) صياغات عقلية مشتقة من ملاحظة ظاهرة موضوعية هي انتقال الصفات الوراثية الغالبة والمتنحية من الخلف إلى السلف واحتمالاتها على شكل معادلات رياضية بسيطة. والمدهش أن صوغ تلك القوانين قد تم قبل التوصل إلى اكتشاف الكروموسوم والمورثات الجينية بزمن طويل. بمعنى أن التطور اللاحق في علم الوراثة لم يفند هذه القوانين وإنما عززها.

3. 2. مصطلح القانون في بعض العلوم الإنسانية

يختلف الأمر كثيراً عند استعمال مصطلح القانون في العلوم الإنسانية التي تدرس الظواهر البشرية. لأننا هنا نتحدث عن ظواهر نحن جزء منها، بمعنى أننا نلاحظ الظاهرة بعينين: واحدة خارجية عند مشاهدة الظاهرة كما تتجلى لنا وللآخرين بوصفنا راصدين خارجيين، وأخرى داخلية لأننا ندخل تصوراتنا القبلية، الدينية والأيديولوجية والسياسية عن أنفسنا وعن علاقاتنا بالعالمين الطبيعي والاجتماعي المحيطين بنا ضمن فهمنا للظاهرة، (و لعل من المؤكد أنني أفعل شيئاً مما ذكرته تواً في هذه اللحظة) وبما يؤثر على الصفة العلمية لاستنتاجاتنا وبما نزعم

من وجود موضوعي لنظريات و«قوانين» تنتظم الظاهرة. كما تتصف هذه الظواهر الإنسانية بكونها غير قابلة للتكرار من جهة وهي عصية على التقنين التام والدقيق للعوامل الكثيرة المؤثرة فيها منذ البدء. وأيضاً لوجود عوامل مؤثرة في الظاهرة قد تتلاشى أثناء فحصنا لها وأخرى تدخل على مسار فحص الظاهرة أثناء ذلك. ذلك الفحص الذي يأخذ زمناً طويلاً في العادة.. ولنلاحظ كذلك أننا لا نكاد نتحدث عن تجارب بل عن مشاهدات لحالة حيوية في صيرورتها وتجددها. وهي مسألة تجعلنا نقرر بأن كثرة العوامل الفاعلة والمؤثرة فيها وعدم إمكان حصرها بدءاً وانتهاءاً لا تجعلنا قادرين على معرفة مقدار تأثير كل عامل منها على حدة. وكل ذلك يقلل إلى أدنى حدٍ من إمكانية القطع بأن ظاهرة إنسانية ما يمكن أن تتكرر على نحو بعينه ناهيك عن الزعم بوجود قوانين لها صفة الشمول تنتظم الحراك الاجتماعي وظواهره التاريخية. وكما اختلفت جزئياً دلالة مصطلح «القانون» بين الفيزياء والرياضيات فإن دلالة هذا المصطلح تختلف بين علم اجتماعي إنساني وآخر على نحو أكبر، وذلك آخر فضلاً عن اختلافها بعداً أو قرباً عن دلالة المصطلح في العلوم الطبيعية.

ففي علم الاقتصاد نتحدث عن قانون العرض والطلب من حيث ثبات واطراد الظاهرة المشاهدة في الماضي والحاضر والمستقبل. وأية مشاهدة أو دراسة لاحقة ستعمل على تعزيز منطق هذا القانون الاقتصادي مع إمكانية ضئيلة جداً لحدوث شذوذ عن ذلك المنطق. وبالرغم من نقطة الاختلاف هذه في دلالة مصطلح القانون بين الفيزياء والاقتصاد، إلا أنه يظل أقرب من حيث الدلالة والمهاد المفهومي إلى دلالة القوانين بالمعنى الذي تستعمله العلوم الطبيعية لموضوعيته وشموله.

أما في حقل علم القانون، وهو ما يدرس في كليات القانون، فإن هذا المصطلح يكتسب دلالات متعددة ومختلفة تماماً. فالقانون الدستوري مثلاً يقتصر في دلالته على تنظيم الدولة وأسلوب ممارسة السلطة والعلاقة بين السلطات التشريعية

والتنفيذية والقضائية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والموازنة بين الحقوق والواجبات وعلى ضرورة أن تصدر القوانين التنفيذية والتفصيلية بما لا يتناقض مع جوهر الدستور ونصوصه. فهو إذن ليس وصفاً لظاهرة موجودة بقدر ما هو توصية بما يجب أن يكون. وإذا كانت القوانين الدستورية تختلف بين دولة وأخرى، فإنه لا ينبغي أن يكون القانون الدستوري لدولة ما منسوخاً من القانون الدستوري لبلاد أخرى. لأن القانون الدستوري نتاج لتجربة بعينها عاشتها تلك البلاد فإن ذلك لا ضمان قط أن الأمور في المجتمع الذي يتبنى مثل هذا الدستور سوف تسير على السياق نفسه الذي مرَّ به المجتمع الذي أُخذ عنه الدستور. أما في القانون الجنائي فنحن لسنا بصدد تبيان كيفية الحدوث الحتمي للجرائم التي قد توصف في مواد القانون وفقراته بقدر ما نحن بصدد صوغ النصوص التي تجرم وتحدد العقوبات لتلك الجرائم من أجل الحيلولة دون ارتكابها مستقبلاً. وقل مثل ذلك عن القانون التجاري الذي يحدد العقود وما يترتب عليها من حقوق والتزامات بين المتعاقدين كما ينظم أسلوب ممارسة المهن. من هنا نلاحظ أن دلالة القانون في علم القانون تنصرف إلى تحديد المباح أو ما يجب أن يكون، وغير المباح أو ما لا يجب أن يكون. ومن الطبيعي أن المباح وغير المباح لا يتطابقان بالضرورة بين مجتمع وآخر. لذلك فمصطلح القانون في حقل علم القانون ينطوي على سمة النسبية التي تجعل منه أقرب إلى مفهوم القواعد المنظمة لحياة كل مجتمع على حدة. وحتى مبادئ ما يسمى بالقانون الدستوري أو المدني، وهي ما يصطلح عليه بالقواعد القانونية، تختلف كليا عن مفهوم القانون في الفيزياء أو في الاقتصاد بسبب من صفة النسبية المتأصلة فيها.

ونلاحظ الآن أن هناك الكثير مما يجمع بين دلالة مصطلح القانون في العلوم الطبيعية وبعض قوانين الاقتصاد من مثل تكرار الظاهرة المقننة والعموم في الدلالة

زماناً ومكاناً ومجتمعاً، وندرة أو انعدام حالات الشذوذ، أما من حيث الوظيفة فإننا نلاحظ أن وظيفة القوانين في مثل هذه العلوم هي زيادة فهمنا للظواهر المشاهدة أو المفكر بها على نحو يمكننا من السيطرة على تلك الظواهر. فدلالة القانون هنا لا تشمل حالة أو معنى ما مرغوب فيه أو آخر غير مرغوب فيه؛ إنما هي تصف ظواهر متكررة الحدوث بالكيفية نفسها. أما دلالة مصطلح القانون في علم القانون فهي مختلفة تماماً إلى الحد الذي يجعلها تنصرف إلى أمور دستورية وتنظيمية وعقابية ذات وظيفة اجتماعية وتاريخية. والسمة الجوهرية الأخرى التي تميز بين دلالة مصطلح القانون بين العلوم الطبيعية والإنسانية هو أن القانون في حالة العلوم الطبيعية لا يكاد يخضع للتأويل، بمعنى أنه قطعي الدلالة دائماً؛ أما في العلوم الإنسانية فإن إمكانية التأويل تكاد تشمل القوانين كافة حتى كأن علم التأويل **hermeneutics** يجد في «القوانين» الاجتماعية ساحة ممتازة لإظهار براعته وجدواه.

3. 3. مصطلح القانون في الدراسات التاريخية

والآن، كيف يمكن أن نحدد المهاد المفهومي والدلالة الاصطلاحية لمصطلح القانون في حقل الدراسات التاريخية؟ وهل تسمح وقائع التاريخ الملموسة لمجتمع ما في حضارة، ما في زمن ما، بأية إمكانية لاستنباط «قوانين>> عامة يمكن تطبيقها على بقية المجتمعات؟ وهل يجدي إضفاء كلمة «قانون>> على حوادث تاريخية بعينها في جعلنا قادرين، وبأية درجة من درجات اليقين، أن نقرر باطمئنان بأن هذه الحوادث ستتكرر حتماً وبالكيفية نفسها في المستقبل في مجتمعات وأماكن أخرى؟

بداية نقول أن من يذهبون إلى نفي وجود القوانين إلى حد الجزم بأنه «لا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني» (أنظر بوبر بؤس الأيديولوجيا: ص 8) يستندون في ذلك على مجموعة حجج لعل من أهما عدم انطباق دلالة مصطلح القانون بالمعنى المعروف في العلوم الطبيعية على مصطلح القانون في العلوم

الاجتماعية وبخاصة التاريخية منها. فهم إذن يستعملون مصطلح القانون بالمعنى نفسه الـذي نجده في بقية العلوم الطبيعية. ولكن مصطلح القانون قد يتخذ شكل إطار عام لتفسير حركة التاريخ. فمثلاً يقرر المؤرخ آرنولد توينبي (1889-1975) بـأن القـانون في التـاريخ هـو دورات النكوص والصعود للأمم والحضارات نتيجة لمنطـق التحـدي والاسـتجابة. ولكـن، وعـلى سـبيل المثال لا الحـصر، أثبتـت التجربـة المريـرة أن العـرب مـثلاً لم يكونـوا يمتثلـون لهـذا المنطـق أو القانون على الرغم من كونهم قد اطلعوا عليه وترجموه إلى العربية؛ وعدّوه فكرة مهمة مثلت بالنسبة لهم أملاً عزيزاً على أنفسهم فكانوا أكثر احتفاءً به وتهليلاً لـه من البريطانيين أنفسهم! كما لم يستجب لـه أغلب الأفارقة الذين ارتكس لديهم حلم التقدم بعد الاستقلال فتحول هذا الحلم إلى حروب أهلية طاحنة! فلماذا لم ينطبق قانون التحدي والاستجابة في هاتين الحالتين!؟ وقـد يقـول مـاركس بـأن القـانون هـو الـصيرورة التاريخيـة «التقدميـة» (و التقدميـة، كـما نعلم، صفة تقويمية. والصفات التقويمية ليس لها وجود قط في القوانين العلمية) من المـشاعية البدائية إلى العبوديـة إلى الإقطـاع إلى الرأسـمالية إلى الاشـتراكية فالـشيوعية بفعـل التناشـز أو التنـاقض بـين قـوى الإنتـاج وعلاقـات الإنتـاج (دون أن ينـسى طبعـاً أن يـشير إلى نمـط الإنتاج الآسيوي بوصفه سياقاً مختلفاً عن السياق الأوربي للتطور التـاريخي وموازيـاً لـه). وأن محرك هذه الصيرورة التاريخية هو الصراع الطبقي الذي تقوده في المرحلة الرأسـمالية الطبقـة العاملة. ولكن هل كان بإمكانه، حتى لو عاش كفاية ليشهد ما شهدناه، أن يفـسر لنـا الـسبب في عدم نضوج الظروف الموضوعية لقيام الطبقة العاملة بثورتها المأمولـة حتـى الآن!؟ أو لمـاذا فشلت التجربة الاشتراكية في بلدان بعينها!؟ أشك في ذلك لأن من أخطـأ مـرة قـد يخطـئ مـرة أخرى.

وقـد يـرى د. برهـان غليـون، وهـو ممـن يـرد مـصطلح القـانون صراحـة في كتاباتـه

الممتازة، أن حركة المجتمع وتطوره تخضع لقوانين حركة يمكن أن تدمج في «قانون عام يشمل حركة المجتمع ككل». (غليون، اغتيال العقل: ص 39)، سعياً منه إلى تفسير «وجه من وجوه حركة التاريخ الاجتماعي» محولاً فكرة صحيحة استمدها من بحث معمق وأصيل في مسألة «تطور الثقافية» إلى قانون دون الالتفات إلى أكثر سمات مصطلح القانون أهمية. وهو ما يجعلنا نقبل كثيراً من تحليلاته دون أن نتفق معه على أن النتائج التي توصل إليها ترقى إلى مصاف القوانين.

4. خاتمة

يظهر الفحص المعرفي لدلالة استعمال مصطلح القانون في حقل الدراسات التاريخية، وبعد قراءة مدققة ومركزة للمهاد المفهومي للمصطلح نفسه في العلوم الطبيعية والإنسانية ودلالاتها الاصطلاحية، أن هذه الدلالة بعيدة كل البعد عن الاستجابة للتوصيف العلمي لمصطلح القانون. فهي قد تعبر عن رغبات وتصورات وانحيازات مسبقة وتنبؤات. فما يسمى بالقوانين التاريخية لا يتطابق مع أهم حدود مصطلح القانون العامة إلا وهي: العموم، والوصفية، والموضوعية، ووجوب تكرار الظاهرة موضوع القانون دون أية حالات شذوذ، وعدم وجود قوانين متضاربة لتفسير الظاهرة نفسها، وقلة أو انعدام إمكانية تأويل القوانين. وبذلك يمكن لنا أن نستنتج بثقة أن «القوانين» التاريخية تنتسب إلى حقل الأيديولوجيا عن جدارة. فأنا حين أقرر بكامل الاطمئنان أنه «إذا غمر جسم ما في مائع ما فإنه يفقد من وزنه بقدر وزن المائع المزاح»، فلن ينظر إلى أحد، بعد أن يتحقق من مطابقة الواقعة الملاحظة مع ما قلته مذهولاً ويقول لي: يا لك من متنبئ عظيم!

لأنه ببساطة يعرف جيداً أنني أقرر قاعدة معروفة وصحيحة دائماً قالها أرخميدس في القرن الثالث قبل الميلاد. أما إذا قلت، وبعد دراسات مستفيضة، بأن السياق المستقبلي للتطور سيكون على نحو بعينه ثم جاءت الأحداث لتثبت جزئياً أو

كلياً صحة ما قلته فأن من حق أي فرد أن يصف ما قمت به على أنه نبوءة صدقت، وليس لـه أن يزعم بأن ما قلته قانون أثبتت صحته الأحداث. تلك الأحداث التي ربما لـن تتكـرر مطلقـاً. وهذا يعني أن مهمة دراسة التاريخ البشري ما زالت بعيدة عن التوصيف العلمي الموضـوعي. فكل ما لدى المؤرخ مـن وسـائل، كـما يقـول لوسـيان جولـدمان، ينحـصر في النزاهـة والنظـرة الشمولية والروح النقديـة والإخـلاص في العمـل ناهيـك عـن الفطنـة والـذكاء [دون أن تكـون القوانين من ضمن وسائله] (جولدمان، العلـوم الإنـسانية والفلـسفة: ص 50). أمـا مـا يـصوغه المؤرخ من استبصارات فهو نوع المقولات التفسيرية التي تساعدنا على فهـم التجربـة البـشرية السابقة على نحو قد يجعلنا أكثر حنكة وموضوعية حين نعالج المشكلات التي يطرحهـا الواقـع الراهن وقد يمكننا من تجنب مواضع الزلل في المستقبل. ولعل هـذا الـنهج الفكـري هـو الـذي كان وراء الجهد العلمي الذي قدمه المؤرخ بيتر جران، وهو من أتباع المفكر الماركـسي الإيطـالي أنطونيو غرامشي، في كتابه الذي حاول فيه أن يؤسس لنظرية جديدة في تفسير التاريخ اعتماداً على تحليل أسلوب ممارسة السلطة والحكم ليقرر، بعد فحص دقيق لنظم الحكـم، أن التطـور التاريخي قد أفرز طرائق أربع. وهذه الطرق هي الطريق الروسي، والطريق الإيطالي، والطريق القـبلي الأثــني، كـما يتجـسد في ألبانيـا والكونغـو البلجيكيـة، وأخـيراً الطريقـة الديمقراطيـة البرجوازية كما تتمثل في بريطانيا وأمريكا. والملاحظ أنه لم يزعم أن لرأيه هـذا صـفة القـانون. وقد توصل في نهايـة دراسـته المطولـة هـذه إلى أن «الجـدل/ الـديالكتيك/ الحـديث الحقيقـي للمجتمع الحديث لمَّا يوضع بعد» (جران 1996: ص 658) وهذا يعنـي أنـه لا وجـود لحتميـة تاريخية. إذ حتى مع الترخص في فهم دلالة مصطلح القانون تظل المهمة الشاقة للكـشف عـن طبيعة التطور التاريخي للمجتمعات بحاجة إلى مزيد من البحث والاستقصاء لأنها مهمـة غـير منجزة. وكل ما يمكن أن يقدمه التاريخ لنا، حتى الآن، هو معرفـة مفيـدة في توقـع احـتمالات المستقبل. أما القول بأن التطـور التـاريخي مرسـوم سـلفاً عـلى وفـق إرادة عليـا أو عقـل كـلي

فإن ذلك يعني الانتقال من محاولة الفهم العلمي للتاريخ إلى المنطق الديني أو منطق الإيمان. وهنا أيضاً لا وجود للقوانين بالمعنى العلمي؛ لأن ما يجري في المستقبل، على وفق التصور الديني، هو في علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. وبذلك تفقد دراسة التاريخ أهم مسوغاتها. أعني الزعم بأنها تسعى إلى جعل الإنسان على قدر من المعرفة يمكنه من التحكم بصيرورة مستقبله. ولعل فقدان هذا المسوغ هو السبب في اقتصار الدراسات التاريخية العربية عموماً على التدوين التاريخي، أو التأريخ بإثبات الهمزة، أو ما يسمى **historiography** بالإنجليزية دون دراسة التاريخ وتفسيره. والاستثناء المهم لهذا القول هو أبن خلدون في مقدمته الشهيرة لكتاب (المبتدأ والخبر) التي فاقت في أهميتها ما دونه من تأريخ في المتن.

أليس كذلك؟

الهوية الوطنية: محاولة في التعريف الوظيفي

يثير التباس مفهوم الهوية الوطنية وعدم وضوح حدوده في بلاد كثيرة من بلاد العالم، ومنها العراق وبعض البلاد العربية الأخرى، أسئلة أكثر بكثير مما يطرح من الإجابات نظراً لكونه من أكثر المفاهيم إثارة للخلاف بين المواطنين والمتحاورين والكتاب والفرقاء السياسيين. ويستعر أوار الخلاف حوله أكثر فأكثر في أزمنة الأزمة التي تضع كثيراً من المسلمات التي سادت لفترة ما موضع الشك والمساءلة. ولعل الحال في العراق يمثل تجسيداً ملموساً لهذه الحقيقة. إذ على الرغم مِنْ أن مَنْ يتحاورون حول ماهية مفهوم الهوية الوطنية وحدوده يتفقون جميعاً على أهميته الجوهرية في إرساء الوحدة الوطنية على أسس راسخة، إلا أنهم نادراًما يتفقون بصدد ماهية هذه الهوية وأبعادها الثقافية والفكرية والسياسية ناهيك عن إطارها السياسي العملي. والواقع أنه يمكن استعمال مفهوم الهوية الوطنية على أنه شعار سياسي ذو بعد استراتيجي لهذا الطرف السياسي أو ذاك، أو أن يُصاغ على وفق الرؤيا الأيديولوجية لهذه الجهة أو تلك دون أن تتوفر النية الفعلية للعمل على وفق ما يحقق هذا الشعار على أرض الواقع. بيد أن مثل هذه الممارسات السياسية أنتجت وتنتج تصورات كثيرة في عددها ومتباينة في أُسسها النظرية وفي أهدافها. وهو ما يغيب البعدين الموضوعي والمعرفي للمفهوم ويقلل من قيمته الفكرية ومن فاعليته الإجرائية على أرض الواقع فيجعل منه دافعاً نحو الفرقة والتناحر داخل المجتمع بدلاً من أن يكون حافزاً للتوحيد والتعاضد. ولعل من نافلة القول أن تحديد طبيعة

المفاهيم الاجتماعية والسياسية العامة، ومفهوم الهوية الوطنية واحد من أهمها، بحث في ماهيات لمفاهيم مؤسسة على وجود متحقق وعيني وليست مقامة على أساس من التمنيات. إن الفرد يوجد في مجتمع ما أولاً ثم يكتسب هويته أو ماهيته لاحقاً. بمعنى أن الهوية ليست معطى مقدساً وثابتاً ونهائياً، وإنما هي معطى تاريخي في حالة صيرورة وحركة دائمين. ولذلك فمفهوم الهوية الوطنية عرضة للمراجعة والنقد والتقويم لجعله أكثر فاعلية في أداء وظائفه الأساسية في توحيد المجتمع وتحديد من ينتسبون إليه وتمييزهم عمن سواهم. فنحن نتفق تماماً مع من يقول أن «... ليس لهوية قيمة في ذاتها أو فيما تخلقه من شعور بالخصوصية، وإنما تنبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنطوي تحت شعارها» (برهان غليون، حوارات من عصر الحروب الأهلية: 312-313، والتوكيد لكاتب السطور). وهذا يعني ضرورة البحث في ماهية مقومات الهوية وصولاً إلى تحديد ما يفرضه الواقع الراهن في العراق من وظائف على الهوية الوطنية أن تؤديها لكي تجعل أبناء العراق يستعيدون لحمتهم الوطنية التي توشك أن تتفكك عراها؛ ويستعيدون مبادرتهم التاريخية وفرص تقدمهم في المستقبل.

ولسوف يشكل ذلك حافزاً لكاتب هذه السطور، بوصفه عراقياً مستقلاً، لكي يقدم رؤياه الفكرية بخصوص مفهوم الهوية الوطنية إسهاماً منه في إغناء الحوار حوله. وهو يعترف أنه لن يكون بمنجاة من تأثيرات فكرية بعينها؛ ولكنه سيسعى، قدر المستطاع، للحد من تأثيرها على ما سيقول. ولكي يجعل أطروحته أكثر موضوعية، وبالتالي أكثر موثوقية، فإن الكاتب سيخضع قراءته هذه لإجراءين منهجيين: أولهما تحديد المنظور المعتمد في هذه الأطروحة، وثانيهما الالتزام بمنهجية صارمة تلتزم الحياد في عرض الآراء المختلفة وتحليلها ومناقشتها وبناء الاستنتاجات

المترتبة عليها.

لعل من المناسب بداية أن نقرر مبادئ عامة نحتكم إليها في مسعانا لتحديد مقومات الهوية الوطنية. وهي المبادئ التي يمكن حصرها بالآتي:

1. أن تكون الهوية منسجمة مع معطيات الفكر السياسي والقانوني الحديث الذي يستند إلى قاعدة المواطنة بوصفها معياراً جوهرياً ومبدأ قانونياً في تأمين المساواة في الحقوق والواجبات لجميع أبناء الشعب ممن يحملون هذه الهوية.

2. أن تكون الهوية معبرة عن الواقع الراهن للشعب العراقي بوصفه كلاً غير قابل للتجزئة. بمعنى أنها لن تكون انعكاساً لتصور فئة ما دون غيرها. وهذا الأمر يجعل منها هويةً وطنيةً بحق وليست تعبيراً عن موقف سياسي ضيق.

3. أن تكون الهوية عامل توحيد وتقوية وتفعيل للحراك السياسي الاجتماعي والاقتصادي في البلاد على الأسس الواردة في المبدأين أعلاه، وأساساً راسخاً لتعزيز الكيان السياسي الموحد للدولة واستكمال بناء مؤسساتها المعبرة عن وحدتها من جهة واستعادة سيادة البلاد ومواصلة دورها الإقليمي والدولي من جهة أخرى.

في مشكلة مقومات الهوية

لعل مسألة تحديد مقومات الهوية من أكثر القضايا صعوبة وحساسية لأنها تنطوي بالضرورة على إغراءات أيديولوجية قد تطيح بالبعد المنهجي والموضوعي للبحث في تحديد هذه المقومات. فقد طرحت الأيديولوجية الماركسية مفهوماً أُممياً للهوية تجسد في شعار (يا عمال العالم اتحدوا) الذي يدعوا إلى وحدة عمال بلاد العالم كافة على أساس طبقي. ولكنه في الوقت نفسه ينطوي ضمناً على وحدة من نوع آخر هي وحدة الرأسماليين على أساس طبقي أيضاً. وبذلك ظهرت أولى ملامح الهوية الطبقية التي تتجاوز الحدود والمقومات القومية والدينية. لكن المفهوم الطبقي

هذا كان فضفاضاً وطوباوياً إلى درجة أنه لم يصمد طويلاً حين اختار العمال في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا الوقوف وراء حكوماتهم الرأسمالية أثناء الحروب الأوروبية المحلية والعالمية متجاهلين هـويتهم الطبقيـة ومنحـازين لهـويتهم القوميـة. ومنذئـذ بقيـت مـسألة الهويـة وعناصرهـا التكوينية مطروحة للجدل والسجال الفكري والأيديولوجي. فما هي الهوية؟ وما هي العنـاصر أو المقومات التي يجب أن تدخل ضمن مكوناتها؟ وهل ينحصر تعريفها على الـدين والقوميـة فحسب؟ وما هي خيارات الهوية المتاحة الآن أمام العراقيين؟

ليس القصد من التوكيد على الآنية في السؤال قبل الأخير الزعم بآنيـة الهويـة المرجـوة؛ وإنما هو فقط للإشارة إلى الوضع المتفاقم لأزمة الهوية في العراق في هذه المرحلة بالذات. وهو وضع يتطلب، وبإلحاح، إجابة تتوافر لها عناصر تاريخية ملموسة ومقومات حقيقية عـلى أرض الواقع فضلاً عن تطلعات مستقبلية مشروعة من جهة وممكنة من جهة أخرى. وسـوف فنبـدأ بالإجابة على السؤال الأخير لأن الإجابات على بقية الأسئلة ستحدد وتجد إجاباته أثناء التوسـع في الإجابة عليه.

إذا استبعدنا الخيار الطبقي لأنه فضفاض وطوبـاوي، ولأنـه لم يـنجح تاريخيـاً في الـبلاد المتقدمة التي توجد فيها طبقة عاملة ناضجة، وتأملنا في خيارات الهوية المتاحة أمام العـراقيين لرأينا أنها تتلخص في ثلاثة خيارات متمايزة جوهرياً هي:

1. الهوية الدينية: وتستند هذه الهوية إلى الدين الإسلامي. وهي ذات بعـد تاريخي يستحضر بالضرورة تـاريخ الدولـة الإسـلامية التـي قامـت بالإسـلام وعـلى الإسلام. تلك الدولـة التـي كانـت لهـا إنجـازات حـضارية عظيمـة. وكانـت لهـا، في الوقت نفسه، أخطاء جسيمة على المستوى السياسي. وليس الغرض من هذا الكـلام نقـد الـدين الإسـلامي الـذي نرجـو أن يحظـى بـاحترام يبعـده عـن الاسـتعمال في الصراعات السياسية والاجتماعية. إنمـا هـو نقـد لتجربـة الحكـم والحـاكمين باسـم

الإسلام. وبما أن هؤلاء الحاكمين من البشر، فهم إذن ليسوا بمنأى عن النقد. ويمثل حلم استعادة الدولة الإسلامية مجدداً الركن الأساس في مثل هذه الهوية والبعد المستقبلي لها أيضاً. لكن هذه الهوية الحلم تبتعد كثيراً عن أرض الواقع وما يحفل به من حقائق وقضايا ساخنة ليرسم حدود هوية فضفاضة وطوباوية أيضاً تتجاوز حقائق التاريخ في الماضي ومتغيرات الواقع الاجتماعي والحضاري في الوقت الراهن؛ وذلك لكونها تتجاهل ذلك التنوع الهائل عرقياً ولغوياً وثقافياً للشعوب الإسلامية في عصرنا. وتتجاهل تمدد تلك الشعوب وانتشارها على جغرافية شاسعة تشكل في نهاية المطاف حاجزاً يحول تماماً دون حلم الدولة الإسلامية الواحدة. فلهذه الشعوب سياقات تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي شديدة الاختلاف، فضلاً عن كون الهوية الإسلامية المفترضة تتجاهل أيضاً الاختلافات الفقهية. فالدين ليس نصوصاً مقدسة فحسب، وإنما هو نصوص مقدسة وتفسيرات مختلفة لها. بمعنى أن مثل هذه الهوية ستدخلنا في مشكلة تاريخية مزمنة وتجعلنا جزءاً من كل غير موحد من حيث طبيعة المشكلات الاجتماعية التي تعانيها أو الثقافة التي تتبناها أو الأهداف التي تتوخى تحقيقها. (أنظر يوسف سلامة: ص 6) وهذا سوف ينعكس سلبياً على الوضع في العراق. وهو البلد الذي يعيش في وضع متردٍ ومأزوم أصلاً. ويمكن أن نضيف أيضاً أن مثل هذه الهوية ستكون بالضرورة ذات طابع شمولي لأمرين: أولهما كون الإسلام، كباقي الأديان، دين شمولي، وثانيهما أن هدفاً بهذه الجسامة، وهو هدف يمكن أن يوصف بالاستحالة أيضاً، لا يمكن السعي لتحقيقه دونما فلسفة في الحكم ذات طابع شمولي. لذلك فإن الهوية الإسلامية تتجاهل وجود مواطنين يعتنقون أديان أخرى في العراق (و في باقي أجزاء البلاد الإسلامية). وهؤلاء يأملون بهوية لا تُعطى لهم كمنحة دالة على تسامح الأكثرية المسلمة بقدر ما هي حق طبيعي لهم غير منازع. وهذا الأمر يمثل أهم نقاط الضعف في فلسفة الهوية الإسلامية. وهو لا ينطبق على العراق فحسب، بل ينطبق أيضاً على مصر والسنغال ولبنان وتركيا

وإيران وكثير من البلاد الإسلامية الأخرى في آسيا وأفريقيا وأوروبا.

2. الهوية القومية: للوهلة الأولى، تبدو الهوية القومية أكثر قرباً من الواقع بالمقارنة مع الهوية الدينية. فهي ترتكز على العروبة متخذة منها منطلقاً في تحديد الهوية القومية للشعوب التي تعيش في البلدان التي يصطلح عليها بالوطن العربي. وبذلك يصح القول أن هذه الهوية ترتبط بواقع مجزأ فعلياً من جهة، وبتطورات سياسية واجتماعية قد تحصل، أو قد لا تحصل، في هذه المنطقة في المستقبل من جهة أخرى. بمعنى أنها هوية معرفة بواقع سياسي مجزأ وسلبي هو كون البلدان العربية مقسمة إلى أقطار. والحقيقة أنها هوية معلقة على شروط مستقبلية غير متحققة على أرض الواقع مثل القول بتحول هذه الكيانات القطرية إلى التعاون الحقيقي البناء وبنضج الشروط الذاتية والموضوعية المناسبة ليتحول هذا التعاون المأمول إلى شكل من أشكال التوحيد للبلاد العربية. وهذا مما يجعلها غير مناسبة إجرائياً في حل مشكلة أزمة الهوية التي يعيشها الشعب العراقي حالياً وحتى زمن مستقبلي منظور. كما إن هذه الهوية لا أساس تاريخي لها إذ لم يسبق أن تكونت دولة في هذه البلاد الموصوفة بالعربية على أسس قومية عربية محضة. فالإسلام هو الذي وحَّدَ العرب الذين كانوا قبله قبائل متناحرة. وقد وحَّدَ الإسلام كثيراً من الأمم الأخرى في دولة واحدة. وقد يقول قائل: أليس هذا إقرار منك بقدرة الهوية الدينية، وهي التي سبق لك أن رفضتها، على توحيد المختلفين والمتفرقين سواء أكانوا عرباً أم من أُمم أخرى؟ فأقول أن التوحيد الإسلامي قد جرى على مراحل استغرقت أكثر من القرن. وحدث ذلك في مرحلة تاريخية مواتية داخلياً من حيث زخم الانطلاق الأول لحضارة ناهضة تواجه حضارات آيلة للتفكك الوشيك. أعني أن التوحيد حدث في ظرف تاريخي فريد من جميع النواحي. وهو وضع لم ولن يتكرر على النحو نفسه مطلقاً. إذ نعرف من تاريخنا العربي الإسلامي نفسه أن التوحيد في دولة واحدة، وهو

توحيد أستمر حتى قيام الدولة العباسية ونشوء مركزين للحكم وفي بلاد الأندلس، سرعان ما انحسر ليحل مكانه التفتيت التدريجي الذي استغرق حوالي ثلاثة عشر قرناً. وفي أثناء ذلك، دارت حروب بينية داخلية دموية في دول أو دويلات الإسلام. وهذا يجعلنا ندرك أن تعريف الهوية على أساس الإسلام ضرب من البناء على أسس مشتقة من خيال ورغبات وتوق إلى تاريخٍ انتهى ولم يعد له وجود. واستناداً إلى ذلك نقول أن لا فرصة لهذه الهوية في النجاح مرة أخرى. وأما بالنسبة الهوية القومية العروبية، فالحقيقة أنها تستند، تاريخياً، إلى نموذج الدولة- الأمة التي ظهرت في أوروبا؛ ثم تجسدت في التوحيد الإيطالي والألماني في القرن التاسع عشر. وما أعقب ذلك من تفكك الإمبراطوريتين العثمانية (الإسلامية) والنمسا والمجر (المسيحية) إلى مكوناتهما الأساسية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. والهوية القومية تشترك مع الهوية الدينية الإسلامية في كونها تحاول إعادة تجربة حدثت في ظرف تاريخي متفرد ولا يمكن تكراره. ولكنها تختلف عن الهوية الإسلامية في كونها تحاول تكرار تجربة لم تحدث في الشرق العربي الإسلامي، وإنما حدثت في بعض بلدان أوروبا. وهي تجربة أدت إلى حروب طاحنة بين تلك البلدان. ولعل من المناسب أن نذكر بأن أوروبا تسعى حالياً لتجاوز تجربة الدولة القومية بعد أن استنفدت أغراضها. فهل يراد لنا أن نجرب نموذجاً مستهلكاً للهوية؟ ويستند الفكر القومي العربي أيضاً في كثير من أطروحته النظرية، وإن كان منظروه ينكرون ذلك، على كتابات الفيلسوف الألماني فيخته (1762-1814 م) وخصوصاً ما جاء في خطاباته إلى الأمة الألمانية. ويمكن أن يبنى نقد هذه الهوية أيضاً على تجاهلها لحقائق الدولة القطرية على الأرض التي صارت الآن، كما يقول محمد عابد الجابري، وهو أحد القائلين بالهوية القومية، أنها حقائق صارت «حقيقة نفسية فضلاً عن كونها واقعاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ودولياً» (الجابري: 14). كما أن من شأن التوكيد على مثل هذه الهوية القومية العربية أن يحفِّز الأكراد إلى العمل على مشروعهم القومي الخاص

بهم. ويحفّز التركمان إلى المطالبة بالعودة إلى حضن دولة مجاورة. كما أنه سيحرك دول الجوار على رسم مشروعات تقسيم للبلاد بدعاوى حماية المتماثلين قومياً معها مما يقوض أسس بناء الدولة ووحدتها. كما أنه، من الناحية المنطقية والقانونية، ليس من حق المطالبين بجعل العروبة أساساً للهوية أن يقصروا ذلك على قومية بعينها دون القوميات الأخرى في البلاد. بمعنى أن التوكيد على العروبة شرطاً أساسياً لتحديد ملامح الهوية سيؤدي لا محالة، وبصرف النظر عن نوايا القائلين بذلك، إلى تقسيم العراق عاجلاً أم آجلاً.

3. الهوية الوطنية العراقية: تركز أغلب الدراسات والبحوث التي أطلعنا عليها على البعدين الديني و/ أو القومي عند تناولها لمسألة الهوية وأزمتها. وتغفل كلياً عن البحث في إمكان تعريف الهوية استناداً إلى مقومات وطنية أو قطرية وذلك اعتقاداً منهم أن الإقرار بالخصائص الوطنية للهوية يتعارض أو يتنافى أو يلغي الخصائص الدينية أو القومية أو كلاهما معاً. ولكن ذلك اعتقاد لا يقوم على أسس حقيقية، وإنما هو مستمد من مخاوف من أن تكون الهوية الوطنية بديلاً أبدياً عن الهوية القومية العربية، أو أن يقعد ذلك الشعوب العربية عن السعي نحو الوحدة. والحقيقة الناصعة هي أننا أصبحنا، وبعد تجربة سياسية مريرة لأكثر من نصف قرن من الزمان، بعيدين عن حلم الوحدة بفضل أسباب كثيرو، ومنها أفعال وسياسات الأحزاب والحكومات التي نادت بالوحدة. تلك الأحزاب والحكومات التي رفضت أي بحث في إمكانية تعريف الهوية استناداً إلى الواقع الراهن معتبرة إياه نوعاً من الهرطقة كما حصل مع رفض الهوية الفرعونية في مصر والهوية الفينيقية في سوريا ولبنان. ونعتقد أنه، وبعد تجربة طويلة من الهزائم والاخفاقات، فإن من حقنا أن نشك في جدوى ذلك الإقصاء المبرم للبحث في تعريف الهوية الوطنية، فنسأل: هل كان تحقيق الهوية القومية في كل من فرنسا وألمانيا وإيطاليا وأيرلندا.. إلخ، حائلاً

دون تحقيق هوية أوسع هي الهوية الأوربية؟ وإذا كان الجواب بالسلب، فإن من حقنا أن نقرر بأن تحقيق الهوية الوطنية المرتبطة بكيان سياسي واجتماعي واقعي وقائم على الأرض شرط لا بد منه لتحقيق أية هوية أخرى أوسع منها. كما أن الخيار بين الهوية الشاملة ممثلة بالدين أو القومية والهوية الوطنية غير متاح الآن على نحو يجعل اختيار إحداهما نفياً ونقضاً للأخرى. والصحيح أن نقول أن الخيار الواقعي الوحيد الممكن هو خيار الهوية الوطنية لأنه يعبر عن حاجة ملحة يفرضها واقع التشتت والتناحر الحالي. وهو خيار لا يتعارض بالضرورة مع الخيارات الأخرى، بل يمكن أن يتكامل معها مستقبلاً. وفي الحالة العراقية، تتميز هذه الهوية بكونها تستند إلى وجود تاريخي موغل في القدم هو تاريخ بلاد ما بين النهرين. كما أن العراقيين كانوا مميزين في زمن الدولتين العباسية والأموية. إذ يشير كثير من المؤلفين العرب والمسلمين في كتب الأدب والرحلات والتاريخ العربية إلى العراقيين، وكذلك يفعلون بالنسبة لمصريين والشاميين، بوصفهم جماعة مميزة تقطن بلاد ما بين النهرين دون أن يتهم أحد القائلين بذلك على أنهم يسعون إلى نسف أسس الدولة الإسلامية القائمة آنذاك. وتستند الهوية العراقية أيضاً إلى التاريخ الحديث الذي بدأ مع تكوين الدولة العراقية في العام 1921م. وهو التاريخ الذي أستمر إلى الآن بالرغم من تفكك الدولة في العام 2003م وانهيارها الشامل نتيجة الغزو الأمريكي. ويجب أن تستوعب الهوية الوطنية العراقية، بحكم التعريف، كل ما يميزها عن الهويتين الدينية والقومية دون أن تتناقض معهما بالضرورة أو أن تلغي إمكانية التكامل مع ما يتحقق منهما فعلياً. كما يجب أن تكون الهوية الوطنية العراقية هي الوحيدة التي يجتمع العراقيون تحتها. أما الصفات الأخرى العرقية والدينية والمذهبية فهي ليست مما يرقى إلى مستوى الهوية الوطنية مطلقاً. أي أنها ليست هويات بديلة أو رديفة، ولكنها بالتأكيد من مقومات الهوية الوطنية العراقية. إنها خصوصيات تحظى بالاحترام وليس لها أن تكون على تناقض مع الهوية الوطنية العراقية مطلقاً. فإذا

اتفقنا على أن أهم وظائف الهوية أن تحدد وتفرز وتميز على أسس واقعية وملموسة وليس في فراغ نظري مشتق من الرغبات والأمنيات، وإذا اتفقنا مع برهان غليون في أنه «لا تطرح مشكلة الهوية الحقيقية إلا داخل نظام موحد» (برهان غليون، نفسه: 309)، واختزلنا معنى النظام الموحد إلى ما هو محلي وعراقي تحديداً، وذلك لأسباب جوهرية يفرضها واقع العراق السكاني المعقد أصلاً وما يشهده الآن من اضطرابات وصراع يكاد يطيح بوحدة البلاد، فسيكون من المنطقي أن تتضمن الهوية الوطنية العراقية كذلك كل ما يميز العراقيين عن جيرانهم، سواء أكانوا من العرب أم من المسلمين. وأن تتضمن أيضاً كل ما يشكل أساساً راسخاً لوحدتهم من مقومات إيجابية يمكن أجمالها بالآتي : المقوم الأول هو مقوم النظام السياسي الموحد ضمن دولة واحدة وعلى أرض واحدة. وإذا كان القول بوجود النظام الموحد والدولة الواحدة يثير مسألة حساسة هي طبيعة نظام الحكم في الأرض الواحدة، تلك الأرض التي تستمد وحدتها من وحدة الإرادة السياسية لمكونات الشعب العراقي كافة؛ ذلك أن وحدة الشعب على أسس موضوعية من أهمها الهوية الوطنية هي الضامن الوحيد لوحدة الأرض والدولة. على أن ذلك يدعونا إلى القول بأن المفاضلة بين أن يكون النظام السياسي في العراق الجديد مركزياً أو اتحادياً، على أهميتها، لا ينبغي أن تحول دون الأخذ بنظر الاعتبار ذلك التنوع الكبير في مكونات الشعب العراقية، وكذلك ذكريات الماضي القريب وما خلفته من مخاوف وشكوك. فهذه أمور قد تجعل اختيار النظام الاتحادي أمراً مرغوباً فيه شرط أن لا يكون ذلك تمهيداً لتقسيم وشيك للعراق. والمقوم الثاني هو الإقرار بالتنوع العرقي للشعب العراقي (عرب، كرد، تركمان، وأية أقليات أخرى). والمقوم الثالث هو الإقرار بالتنوع الديني والمذهبي(مسلمون، مسيحيون، إيزيديون، صابئة). وهنا سيكون التسامح القومي والديني سمة جوهرية من سمات الهوية العراقية حين لا يكون هناك مجال لأية نزعة استعلائية من أية جهة كانت إزاء المجموعات الأخرى. والمقوم

الرابع هو الإقرار بالتنوع الثقافي واللغوي بما يخلق قاعدة أساسية من الشعور والممارسة لحرية تحقيق السمات الثقافية الخاصة بكل جماعة من المكونات دون تناقض مع سمات الآخرين الثقافية الخاصة. أما المقوم الخامس الذي يعد نتيجة لكل المقومات السابقة فهو الإقرار بالتنوع الفكري والسياسي الذي يسمح لكل الأفكار والآراء أن تزدهر بحرية ودونما وصاية أو منة من أحد. والشرط الوحيد لهذا المقوم الأخير هو أن لا ينطوي التنوع السياسي على أي تحريض، صراحة أو ضمناً، للاحتراب الداخلي أو ينسف أحد أسس الهوية الوطنية العراقية. وذلك استناداً إلى أن من أهم وظائف الهوية أن تحمي الكيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي من أية محاولة لتدميرها. وحتى لا يتناقض هذا المقوم مع حرية الرأي إذ قد يغلق الباب أمام أي اجتهاد أو تغيير مما قد يراه بعض المفكرين ضرورياً، ونظراً لأن الحرية تعني المسؤولية، فإن بالامكان أن يكون شرط التعبير عن أية آراء مناقضة لما ورد أعلاه هو أن يكون بصيغة دعوة سلمية ومن خلال المؤسسات الدستورية. وأن يوكل البت في أية تهمة من هذا القبيل إلى القضاء النزيه والمستقل.

وأخيراً يمكن أن نقرر، ونحن ندعو الآخرين من كل الجهات إلى مناقشة ما طرحناه هنا بروح الحوار الإيجابي البناء، أن خيار الهوية الوطنية العراقية هو الأكثر تعبيراً عن تاريخ العراق البعيد والقريب، وهو الخيار الأكثر إنسجاماً بحقائق الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن في العراق، كما أن من المأمول أن يكون هذا الخيار هو الأكثر ضماناً لمستقبل عراق موحد مزدهر يسوده السلم الأهلي، ويعيش فيه مواطنون عراقيون أحرار وأسوياء ومتساوون في الحقوق والواجبات. وهو عراق يفخر أبناؤه بالانتساب إليه ويفخر هو بهم. كما إنه خيار هوية ذات مضمون سياسي وطني سيغلق باب الدكتاتوريات إلى الأبد. ويحظى فيه من تعرضوا للظلم بالإنصاف والعدل، دون أن تسمح مثل هذه الهوية بخلق مظالم جديدة لأية جهة

كانت.

وفي تقديري أن العراق المعافى وذا الهوية الحقيقية والبناءة التي أوضحنا مقوماتها في أعلاه سيكون عنصراً إيجابياً في أية جهود تبذلها دول الجوار أو المنطقة للتعاون الإقليمي السلمي البناء وغير الموجه لعزل هذه الدولة أو تلك. كل ذلك سيكون ممكناً عندما تنضج الظروف الموضوعية المناسبة وتتمكن هذه الدول كافة من الخروج من دائرة الكيد والتناحر السياسي الضيقة إلى فضاء التعاون والعمل السياسي الخلاق. وبذلك أيضاً لن تكون أرض العراق منطلقاً للعدوان على أي من دول الجوار.

ولكي يتحقق هذا الحلم النبيل، حلم الهوية الوطنية العراقية، فإن ذلك يتطلب حواراً معمقاً ومتواصلاً بين المثقفين والباحثين والساسة من أجل صوغ صورة شاملة لمفهوم الهوية الوطنية العراقية التي تحفظ للعراق وحدته وتفتح أمام أبنائه كافة سبل العمل الحقيقي المثمر. وفي مثل هذا المفهوم سيجد كل مكون من مكونات الشعب العراقي نفسه فيه دون إلغاء أو تهميش للآخرين. كما أن من شأن مثل هذا المفهوم أن يتحول، من خلال الممارسة، إلى نسق فكري شامل ومعبر عن أهم ما يتميز به العراقيون. ولعل من المناسب أيضاً أن ندعو إلى مشاركة فعالة لوسائل الإعلام ولمؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. كما ندعو إلى أن يكون هذا الموضوع على رأس أولويات أي جهد يبذل للمصالحة الوطنية. ذلك أنه حين يتوصل المتحاورون إلى اتفاق على أسس هذه الهوية، سيكون ذلك مقدمة أساسية تسهل عليهم أن يتوصلوا إلى صوغ أسس المصالحة الوطنية. كما إن على الأحزاب والمواطنين والمثقفين والساسة وكل من له اهتمام بالشأن العام أن يتولوا عملية إغناء فكرة الهوية الوطنية العراقية بالبحث المعمق، وأن يتبنوا منهجاً واضحاً وعن قناعة ورغبة في دفاعهم عنها، وأن يعملوا على تجسيد إيمانهم بهوية العراق

الوطنية في السر والعلن، ومن خلال الخطاب والممارسة معاً، وليس عبر الشعارات فقط.

أليس كذلك؟



الفصل الثاني

في المسألة اللسانية

في اللغة وسوء التفاهم

1. في مشكلة المصطلح

لئن كان مصطلح «اللغة» (language) ذا طبيعة خلافية في الجوهر، فإن دراسة المفهـوم الذي يمثله هذا المصطلح تثير مشكلات إضافية لأنها تحيل إلى مصطلحات ومفاهيم فرعية هي أيضاً ذات طبيعة خلافية. على أنه ينبغي التنويه بأن هنالك عدة مداخل في تعريـف الظـاهرة اللغوية؛ منها التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي والتعريف الوظيفي والتعريف البنيـوي والتعريف النفسي والتعريف الاجتماعي. ونظراً لجـسامة مهمـة تعريـف اللغـة فـإن الباحـث سيعرض لبعض التعريفات. ولكنه يقرر هنا بأنه إنما يعتمد أساساً التعريف الـوظيفي دون أن يغفل الإشارة إلى ما سواه من تعريفات إذا ما دعت الضرورة. وأنه سيترك لمـتن البحـث نفـسه مهمة تحديد ما يقصده بالتعريف الوظيفي وما يتفرع عنه من المصطلحات.

لم يلق مصطلح اللغة اهتماماً كافياً من لدن اللغويين والنحاة العرب القدامى. إذ كانوا، في الغالب، يستخدمونه مرادفاً لمفهوم الـلـهجة. غـير أن ابـن جنـي (322 – 392 هجريـة) هـو أول مـن أورد حـداً للغـة، أو تعريفـاً لهـا في كتابـه «الخـصائص» بالقول إنها «أصوات يعبر بها كل قـوم عـن أغراضـهم»(1). وهـذا التعريـف يتـضمن ثلاث حقائق أو خصائص جوهريـة مـن خـصائص اللغـة هـي: الحقيقـة الـصوتية أو

(1) أبو الفتح عثمان بن جني، «الخصائص» ج1. تحقيق محمد على النجار. عالم الكتب. بيروت. دون تاريخ. ص 33.

الكلامية للغة، فاللغة «أصوات» في جوهرها. والحقيقة الوظيفية للغة، لكون اللغة أصوات «يعبر بها كل قوم عن أغراضهم». وحقيقة أهمية الكلام والسياق في تفعيل هاتين الحقيقتين لأن التعبير عن الأغراض لا يكون إلا بكلام بعينه وفي سياق بعينه. كما نفهم من هذا التعريف أنه يتناول مفهوم اللغة من حيث هي ظاهرة عامة ومشتركة بين البشر؛ إذ ليس هو بالتعريف الذي يختص بلغة بعينها.

ينصرف معنى اللغة في كثير من كتب النحاة إلى ثلاث معانٍ : الأول اللهجة مثل قولهم: «لغة طيء»، أو «لغة تميم»؛ والثاني كلام مخصوص لا يقاس عليه كقولهم: لغة «أكلوني البراغيث»، أو لغة «جحر ضب ٍخربٍ»؛ والثالث بمعنى المعجم كقولهم «الجزم، ومعناه في اللغة كذا وكذا»[1].

ويذهب أدوارد سابير (1884 – 1939) إلى أن اللغة ظاهرة إنسانية على وجه التخصيص، وهي ليست مما ينتقل غريزياً إلى الإنسان، وإنما هي ظاهرة تكتسب بالتعلم وتقوم بنقل الأفكار والانفعالات والرغبات بوساطة نظام من الرموز الصوتية المنتجة إرادياً[2]. وهذا التعريف يركز على أهم خصائص اللغة، ويجمع بين كل من الحدود:

1. الانثروبولوجي، كونها مقتصرة على بني البشر عبر تاريخهم الطويل. وهي تنقل أفكارهم وانفعالاتهم بين بعضهم البعض.

2. النفسي، كونها منتجة إرادياً وتعبر، في الأساس، عما تريده النفس البشرية.

(1) فحصنا تسعاً وعشرين كتاباً من أمهات كتب النحو العربي بوساطة الحاسوب، فوجدنا أنها تضمنت كلمة اللغة 347 مرة. وفي الجملة، وباستثناء ما أوردناه من تعريف لابن جني، لم يورد كاتبو هذه الكتب تعريفات للغة أو تحديداً لماهيتها.

(2) أنظر: Hartmann, R. R. K, and F. C. Stork (1973) Dictionary of Language and Linguistics. Applied Science Publishers LTD. London. (pp 123- 124).

3. البنيوي، كونها تشتمل على نظام مـن الرمـوز، أي أنهـا تنطـوي عـلى نـسق system، وبنية structure.

ويرى أميل بنفينست بأن اللغة تمثل أقصى حالات تحقق الملكة الترميزية عند الإنسان لأنها نظام رمزي خاص، منتظم على صعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنهـا تـستخدم الجهـاز الـصوتي لتظهـر، والجهـاز الـسمعي لتـدرك. ومـن هـذا الجانـب المـادي، فهـي قابلـة للملاحظة، والوصف والتسجيل، وهي من جهة أخرى بنية لا مادية وإيصال لمدلولات معوضـة عن الأحداث والتجارب [و الأشياء:لباحـث] «بالإشـارة إليهـا. فكلمـة «سريـر» لا تـصلح للنـوم عليها، وكلمة «ماء» لن تروي عطش أحـد مطلقـاً ، وعبـارة «أحـب روميـو جوليـت» لا يمكـن التحقـق مـن صـحتها بأيـة وسـيلة موثوقـة سـوى الاعـتماد عـلى مـا ورد في الـنص المـسرحي المعروف(1).

أما فردينانـد دي سوسـور (1857 – 1913) فإنـه يميـز بـين ثلاثـة مـستويات لمـصطلح اللغة. الأول، وهو اللسان (langue)، الذي يشير إلى اللغة بوصفها نظاماً يشترك فيه المتحـدثون في الجماعة اللسانية. أنه يختص بما يفـرد لغـة مـا عـما سـواها. ولـذلك يمكـن أن نـستعمله في الإشارة إلى العربية أو الفرنسية أو الألمانية ...الخ. كما إنه مفهوم للغة بوصفها مؤسسة اجتماعيـة متعالية. والثاني هو مفهوم الكلام (parole)، ويـشير إلى فعـل الانجـاز أو الأداء اللغـوي الملمـوس مـن شـخص بعينـه وفي موقـف بعينـه. والثالـث، وهـو الملكـة اللغويـة (langage)، فإنـه يـشير إلى الظاهرة اللغوية بوصفها قـدرة إنـسانية شـاملة لكـل الأفـراد الأسـوياء والطبيعيـين مـن بنـي

(1) أنظر: Benviniste, E. (1966) Problémes de Linguistique Générale.Gallimard. Paris.(pp28 – 29).

البشر(1).

ويقرر رومان ياكوبسن (1896 – 1982) أن اللغة يجب أن تدرس في تنوع وظائفها بأكمله. ثم يجمل العناصر المكونة لكل عملية اتصال لسانية بالآتي:

1. المرسل،
2. المرسل إليه،
3. السياق،
4. الرسالة،
5. الاتصال،
6. الشفرة.

ويستكمل نظريته هذه بإسناد ست وظائف للعملية الاتصالية. وهذه الوظائف هي:

1. الوظيفة الانفعالية،
2. الوظيفة المرجعية،
3. الوظيفة الشعرية،
4. الوظيفة الإيعازية،

(1) لمقارنة ترجمة المصطلحات langue, langage, parole، أنظر:

د. عبد السلام المسدي (1984) قاموس اللسانيات. الدار العربية للكتاب. تونس وطرابلس الغرب. الصفحات 196 – 208.

ب. د. مبارك مبارك (1995) معجم المصطلحات الألسنية. الدار اللبنانية للكتاب، بيروت. الصفحة 162.

5. الوظيفة الواصفة أو الوصفية،

6. والوظيفة القولية(1).

و إذ يتبنى الباحث الفرنسي روبول وجهة نظر ياكوبسن في وظائف اللغة والعوامل المكونة لكل عملية اتصال، فإنه يقوم بعملية تغيير في تسمية مكونات عملية الاتصال، ويضيف إلى نظرية ياكوبسن ما يسميه القيمة(2). وهي ما يمكن أن يكون الهدف من كل وظيفة أو أساسها. وكما هو موضح في الشكل الآتي:

	قطب التواصل	الوظيفة	القيمة
1	المرجع Refernt	مرجعية	الحقيقة
2	المرسل Addresser	تعبيرية	الصدق
3	المرسل إليه Addressee	إيعازية	المشروعية
4	الرسالة Message	شعرية	الجمال
5	الاتصال Communication	قولية	المجاملة
6	القواعد	فوق قولية	موافق للقواعد

و نلاحظ هنا أن ما أسنده روبول من قيمة لكل وظيفة هو مما يقع في نطاق المسائل الذاتية أو الخلافية مثل الحقيقة والصدق والمشروعية والجمال. غير أن فهم هذه القيم في ضوء التصور الكلي لفعل الاتصال الكلامي يمكن أن يرتقي بها إلى درجة عالية الموضوعية كما سيتضح لاحقاً.

---

(1) ياكوبسن، رومان.(1978) «وظائف اللغة» (ص 51- 52) ضمن كتاب اللغة. وهو الحلقة الخامسة من دفاتر فلسفية الصادرة في العام 1994. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبدالعالي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.

(2) أنظر: (Reboul,O.(1980)«Langage et idiologie» in PUF (pp 46 – 51)).

أما الباحث الفرنسي جورج مونان فإنه يرى أن كل النظريات اللسانية «توافـق عـلى أن البنيات اللسانية وسيلة غايتها تحقيق التواصل اللغوي»(1). وهـذا يعنـي أن الفهـم مـن خـلال التواصل اللغوي، أو التفاهم، وفي حالة الفشل في التواصل تكون النتيجة سوء التفاهم، هو من أهم المشكلات التي يواجهها من يتصدى لدراسة مشكلة المعنى في اللغـة، إن لم تكـن المـشكلة الأهم قديماً وحديثاً. وهي المشكلة التي سنكرس لها هذه البحث.

2. في مشكلة اللغة وسوء التفاهم

إذن فإن اللغة أداتنا الأهم والأكثر فاعلية في التواصل مع الآخرين، وذلك بالتعبير عـمّا يدور في عقولنا من أفكار وما يعتمل في دواخلنا من انفعالات وتـأملات ورغبـات أيـضاً، وهـي أيضاً، حسبما يرى بعض الباحثين، من أهم مصادر اختلافنا وصراعنـا الأبـديين بوصـفنا كائنـات اجتماعية. فمنذ أن ازدهرت الفلسفة السوفسطائية في اليونان في القرن الخـامس قبـل المـيلاد؛ واكتشفت إمكانية اللعب بالكلام لأغراض متضاربة ودونما اعتبار للواقع الموضوعي وللحقيقـة، صار واضحاً أن اللغة من أخطر المقتنيات الإنسانية لكون مستخدميها من البشر قـد ينحرفـون بها، وهم غالباً ما يفعلون ذلك، عمّا يفترض أن تؤديه من وظائف تسهم في إزالة سوء التفاهم وتحقيق التواصل بين الناس. والتواصل هنـا مـشتق عـلى صـيغة التفاعـل التـي تعـبر بـصيغتها وبمعناها الذي تفيده عما ينبغي أن تنجزه اللغة أعني التحاور، وهو الهدف الأكثر أهميـة بـين أهداف استعمال اللغة لأنه الوظيفة الأساسية لهذا الاستعمال.

إن النتيجـة النهائيـة لكـون اللغـة نظامـاً للتواصـل لـيس محميـاً مـن سـوء الاستخدام. وخضوع اللغة بالكامل لإرادة البشر، هو فشل للتواصـل وتفـش لـسوء

(1) مونان، جورج. (1980) «اللغة والتعبير» في دورية الفيلسوف. نشر دار فايار. بـاريس.(الـصفحات 135 – 142).

التفاهم ولقيام الحواجز بين الناس في الثقافة الواحدة ذات اللغة الواحدة ناهيك عن اللغات والثقافات المختلفة. وقد حاول أفلاطون ومن بعده أرسطو، في مسعى منهما لإعادة الاعتبار لعملية التواصل بوساطة اللغة أن يضعا أسساً للاستعمال السليم للغة من خلال علم المنطق، وما يتضمنه من حدود ومقدمات يمكن أن تسهم في توضيح صدق عبارة ما من عدمه. ولكن المنطق الأرسطي لم يسلم من النقد لأنه كان منطقاً شكلياً قد ينتج تطبيقه العملي عبارات سليمة منطقياً ولكنها فاسدة الدلالة أو كاذبة. والمنطق، فضلاً عن ذلك، كان ممارسة فكرية ذات طابع تقني، إذ لم يكتب له الانتشار بين عامة الناس من مستخدمي اللغة؛ فظل محصوراً في نطاق ضيق وبين النخبة الفكرية المهتمة بالفكر والفلسفة. أعني إذا كان المنطق أداة نافعة للتثبت من صدق العبارات فهو متاح فقط للنخبة من الفلاسفة والمفكرين والمثقفين في سياق الجدل الفكري والفلسفي بينهم. ولكن الحقيقة الماثلة أمامنا هي أن التواصل باستعمال اللغة يجري بين أفراد المجتمع وطبقاته الاجتماعية كافة. وهؤلاء هم من يقررون، وفقاً لخلفياتهم الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية وأغراضهم ودوافعهم والشخصية الذاتية والنفسية، كيف يستعملون اللغة، ولأي الأغراض. أمّا الفلاسفة والمفكرون الذين يمثلون نسبة قليلة العدد داخل المجتمع فهم ذوو تأثيرٍ ضئيلٍ في هذا الشأن؛ فضلاً عن أن الفلاسفة والمفكرين أنفسهم قد لا ينجحون، وهذا هو ما يحصل غالباً، في تحقيق التواصل فيما بينهم. إذ يشير باحث في الفلسفة الحديثة إلى أنه «يكفي أن نستعرض التصورات المختلفة للفلسفة التي يعبر عنها المفكرون المعاصرون من البلدان المختلفة، لكي نقتنع بأن الغموض لصيق بطبيعة الفلسفة نفسها»(1). وهذا يعني أن أصل الداء، أعني الغموض وما يولده من

(1) بوس، جليبر (1994) مدخل إلى الفلسفة ترجمة د. رجب بو دبوس. الدار الجماهيرية. مصراتة، ليبيا. المقدمة.

التباس وسوء فهم، كامن في الفكر معبراً عنه بالفلسفة التي هي من أهم مظاهر الفكر.

3. في طبيعة المشكلة

لقد قطع فهم الإنسان لطبيعة اللغة ووظائفها أشواطاً بعيدة منذ أن عرف السوفسطائيون «نشوة اكتشاف قوة التأثير للكلام على الجماهير»(1). فقد أسهمت تأملات وبحوث ودراسات فلاسفة ولسانيين، مثل أفلاطون وأرسطو والفراهيدي وسيبويه وإبن جني وسوسور وسابير وبلومفيلد وتشومسكي وهاليداي وكثير سواهم، في تطوير تصورات الإنسان حول أثمن مقتنياته، أعني اللغة. فأصبح لدينا مدارس لسانية مختلفة. وأنتجت هذه المدارس علوماً متخصصة تدرس مختلف مستويات بنية اللغة من صوتية وصرفية وتركيبية ودلالية، فضلاً عن أنماط اللسانيات المختلفة من نفسية واجتماعية ونظرية وتاريخية. كما تكونت لدينا نظريات في اللغة مختلفة في المنطلقات ومتباينة في النتائج في أغلب الأحيان. بيد أن هذا التقدم في فهم اللغة لم يصاحبه تقدم موازٍ في تحسين فرص استعمال اللغة الناجح في تحقيق التواصل الكفء، أو تبديد احتمالات سوء التواصل أو سوء الفهم الناجمة من سوء استخدام اللغة (وعذراً لاستعمال بعض الكلمات المعيارية). فأين تكمن إذن المصادر والأسباب الحقيقية في مثل هذا الفشل؟ من الناحية المنهجية، يتفرع هذا السؤال إلى الأسئلة الآتية:

1. هل يكمن الفشل في طبيعة اللغة نفسها وذلك لكونها أداة قاصرة عن التعبير الدقيق عن الفكر؟
2. أم أنه يكمن في الفكر نفسه لأنه لم يعد فكراً ذا أسس عقلانية دقيقة

(1) روجيي ل. (1973) الميتافيزيقا واللغة(ص 79-83) ضمن كتاب اللغة. وهو الحلقة الخامسة من دفاتر فلسفية الصادرة في العام 1994. إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبدالعالي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.

وواضحة وعلى شيء من الثبات؟

3. أم أنه يكمن في المستعمل الفرد للغة كونه لا يتورع عن استخدامها استخداماً مفرطاً في الذاتية للتعبير عمّا يريد دونما اعتبار للحقيقة الموضوعية؟

4. أم أنه يكمن في الصراعات الاجتماعية التي ما انفكت تؤثر في اللغة حين تدفع الناس إلى استعمالها لأغراض أيديولوجية تجعل الخطاب اللغوي وثيق الصلة بالمواقف المستمدة من الأيديولوجيا وليس بالحقائق الموضوعية؟

5. أم أنه يكمن في عدم وجود أسس اجتماعية ، من أعراف أو تقاليد أو قواعد أخلاقية أو قانونية، تحول دون سوء استعمال اللغة، أو حتى تخفف منه؟

قد تتداخل الإجابة على هذه الأسئلة نظراً للترابط الوثيق بين أسباب ظاهرة فشل التواصل وسوء التفاهم ومظاهرهما المختلفة. ففي الإجابة على السؤالين الأول والثاني ،هناك اتجاهان، الأول منهما يوجه اللوم للغة نفسها في فشل التواصل بين الناس. والثاني يضع اللوم على الجماعة اللسانية ونظامها الفكري والسياسي. فقد ذهب فلاسفة التحليل اللغوي ومدرسة كامبردج الفلسفية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية إلى التوكيد «بأن اللغة هي المشكلة الرئيسية في الفلسفة»(1). كما ذهب مفكرون آخرون إلى «أن ما تعانيه الفلسفة واللاهوت والأدب والعلوم الاجتماعية والتاريخ من ارتباك وتشوش وإشكلات إنما يعود إلى مرض اللغة وفشلها وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على ارتباكنا في فهم أنفسنا وفهم الواقع الإنساني [التوكيد للباحث]»(2). ولعل التناقض واضح في هذا النص. إذ أنه بعد أن عدَّ اللغة فاشلة

(1) أنظر: High D.M.(1967) Language, Person and Belief.Oxford University Press. New York.(pp. 6-7)

(2) الدكتور محمد مهران رشوان (1998) دراسات في فلسفة اللغة . دار قباء للطباعة والنشروالتوزيع. القاهرة. (ص 114).

ومريضة، عاد ليقرر بأن دلالة هذا الفشل والمرض في اللغة تعود إلى «ارتباكنا في فهم أنفسنا وفهم الواقع الإنساني» وهذا يعني بالضرورة أن أمراض اللغة وفشلها إنما هو انعكاس لتبلبل أفكارنا ولعجزنا نحن عن فهم أنفسنا. والحق أن العيب أو الفشل أو المرض أو سمه ما شئت ليس في اللغة. فهي أداة طيعة بأيدي مستعمليها. وهي في ذلك مثل كل أداة؛ فالمستعمل هو من يقرر كيف ومتى ولأي الأغراض يستعملها. واللغة، من حيث هي، تصلح لأن تكون وسيلة ممتازة للتواصل في شتى الحقول المعرفية بالقدر نفسه الذي تصلح فيه للتشويش والإرباك وخلق الاشكالات في وجه أية محاولة للتواصل والتفاهم.

من هذا نستنتج بأن من يجب أن ينسب إليه الفشل والإرباك والاشكالات هم مستعملو اللغة أفراداً وجماعات. وليست اللغة التي هي ليست بالمريضة ولا بالسليمة؛ وإنما هي تؤدي الوظيفة التي يمليها عليها مستعملوها فحسب، سواء أكانت تلك الوظيفة سلبية أم إيجابية. فإذا شاء المرء أن يلوثها بالأيديولوجيا المغلقة على ذاتها وبالتدليس، وأن يجعل منها منطلقاً لرسم صورة لفظية مغرقة في الذاتية عن الواقع، استجابت له وأعطته من طاقاتها التعبيرية ما يجعلُ الحقَ باطلاً، والقبحَ جمالاً والنورَ ظلاماً. وإذا شاء أن يحرص على أن تكون واضحة ودقيقة في تصويرها للواقع وفقاً لمنهج يستبعد، قدر الإمكان، العناصر الذاتية ويعكس أكبر قدر ممكن من مكونات الواقع بشكل موضوعي، لن تبخل عليه اللغة بما لديها من طاقات تعبيرية في معاونته في هذا الأمر. إذن على قدر كفاءة مستعمل اللغة الذي يفهم أسرارها وطاقاتها وإخلاصه لما يريده منها، تكون جسامة المسؤولية الأخلاقية المترتبة على العمل الذي تنجزه اللغة سلباً أو إيجاباً. ومن الواضح أن هذه المسؤولية الأخلاقية لا يمكن أن تُعزى إلى اللغة نفسها لأنها حاضنة لكل القيم الاجتماعية سواء أكانت أخلاقية أم غير أخلاقية. إذن يمكننا أن نعزو المسؤولية الأخلاقية إلى

مستعملي اللغة أنفسهم. وبذلك يجوز لنا أن نرجع الفشل في التواصل والتفاهم إلى سوء استعمالنا للغة وليس إلى مرض متأصل فيها.

وتنجدنا سوسيولوجيا المعرفة في تشخيص السبب الحقيقي في الزعم الذي يعزو الفشل إلى اللغة أعلاه. فإذا كان المبدأ الأساسي في سوسيولوجيا المعرفة هو أن «كل معرفة، ما عدا العلوم الطبيعية «تتأثر بموقف القائم بالمعرفة» «أي أنها نسبية من الناحية الاجتماعية» كما يقول مانهايم[1]، جاز لنا البحث في أسباب هذا الموقف المتشائم من اللغة في سياق الظرف التاريخي الذي أنتجه. فقد ازدهرت البحوث التي تؤكد على فشل اللغة ومرضها في الفترة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وكان ذلك تحديداً عند صعود النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا ودخول أوروبا في عمق الدوامة الأيديولوجية التي بدأت مع ثورة أكتوبر 1917. وقد تفاقمت تلك الدوامة واشتدت بعد الحرب العالمية الأولى لتنتهي بكارثة الحرب العالمية الثانية. وإذا ما تذكرنا بأن الخطاب اللغوي هو من أهم الميادين التي يتجلى فيها فعل التشويش الفكري الفاشي والشمولي، وهذا يصدق على حالة الخطاب اللغوي في حقب تارخية معينة في ألمانيا وإيطاليا والاتحاد السوفيتي السابق ودول أخرى كثيرة، وإذا ما تذكرنا أن بعض المفكرين قد تورطوا في زيادة بشاعة فعل التشويش الفكري والأيديولوجي هذا، كما هو حال مارتن هيدجر في ألمانيا النازية، وبرونو ميجيلوريني في إيطاليا الفاشية، حُقَّ لنا أن نقبل ما ذهب إليه هابرماس الذي يرى أن «مما لا شك فيه أن فلاسفة العشرينيات وأوائل الثلاثينيات يدخلون حكماً في سياق الفكر الذي سبق النازية ومهد لها. وليس بإمكانهم أن يتظاهروا بعدم الاهتمام بما حصل بعد ذلك.

(1) باومر، ل. فرانكلين (1989) الفكر الأوروبي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار من 1600-1950. الجزء الرابع. ترجمة د. أحمد حمدي محمود.(ص107) الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

وبعد 1945، على أية حال، لم يعد باستطاعة هؤلاء الذين اتخذوا موقفاً يدعى الحياد، إظهار البراءة»(1). واستناداً إلى مثل هذه الخلفية الفكرية والسياسية والاجتماعية الملتبسة والمحبطة، يمكن لنا أن نصف ذلك الزعم بأنه تعبير عن اليأس من اللوغوس ممثلاً في اللغة. وإذا ما علمنا بأن اللوغوس كان واحداً من أهم العناصر في التكوين الثقافي للعقل الغربي، وهو المكون الذي يفترض أنه يفصح «عن التماثل الأساسي بين عمل الكلام وعمل الفكر» كما يقول كاسيرر(2)، نستطيع أن نستنتج بأن الزعم القائل بمرض اللغة وفشلها قد جاء تعبيراً عن لحظة تحول حاسمة من اليقين المطلق إلى الشك العميق في صحة ذلك العنصر الأساسي في الثقافة والعقل الغربيين، أعني اللوغوس.

ويمكن أن نلاحظ بأن التركيز على مشكلات فشل التواصل وعلاقتها بطبيعة الخطاب اللغوي يزداد حدة مع ازدياد حدة الصراعات الأيديولوجية لسببين الأول هو أن الإنسان، أعني مستعمل اللغة، كائن أيديولوجي، والثاني هو أن الصراعات الأيديولوجية تزيد من فاعلية الجانب الذاتي وتقلل من فاعلية الجاني الموضوعي من شخصية الإنسان. إن الصراعات الأيديولوجية ما انفكت تتصاعد بعد أن انتقل مركزها الأساسي من أوروبا (الشيوعية ضد الرأسمالية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ثم الليبرالية والشيوعية ضد الفاشية أثناء الحرب العالمية الثانية ثم عودة إلى الشيوعية ضد الرأسمالية بعدها، وأخيراً بين أمريكا وكل من يرفضون هيمنتها في الوقت الراهن) إلى العالم جميعه بعد انهيار المجموعة

(1) هابرماس، يورغن (1995) الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي. ترجمة د. نظير جاهل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء- بيروت.

(2) أرنست كاسيرر اللغة والمنطق (66-67). ضمن كتاب اللغة المذكور في الهامش (2) أعلاه.

الاشتراكية. فقد تشكلت بؤر جديدة متعددة للصراع وذلك لمواجهة أخطار القطبية الواحدة وما تفرضه العولمة من تغييب للهوية وإلحاق قسري بالآخر. كما يمكننا القول بأن الصراعات صارت تجري بين الغرب الرأسمالي بوصفه مركزاً وأغلب دول العالم بوصفها محيطاً. وبين طرف من الغرب هو الولايات المتحدة تحديداً ودول معينة تتبنى مناهج وسياسات مناهضة للعولمة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكما تعددت جغرافيا الصراع واختلفت كذلك تعددت أسبابه واختلفت: فكانت هناك صراعات سياسية واقتصادية ودينية وثقافية تحركها جميعاً الرغبة في الهيمنة وضمان الحصول على الامتيازات. وهذا ما يجعل أزمة فشل التواصل وتفاقم سوء التفاهم بين البشر تصل حدودها القصوى لأنها غدت ظاهرة كونية دون أن تفقد صفتها المحلية أو الداخلية. فهي إذن تتجسد بالاختلاف بين أبناء الثقافة الواحدة من جهة؛ فنجد تناشزاً في الخطاب السياسي والأيديولوجي في البلد الواحد بين ما تقول به القوى القابضة على نحو مؤبد على السلطة والقوى التي تنازعها ذلك التأبيد من جهة أخرى، وبين ما تقول به قوى توصف بأنها تقدمية أو علمانية وما تقول به قوى توصف بأنها محافظة أو دينية يصل إلى حد القطيعة. ويمثل ذلك تعبيراً عن عمق الصراع وتجذره وتحول مظاهره في الخطاب السياسي إلى نوع شامل من التخندق اللغوي المستمد من موقف أيديولوجي والمعبر عن القطيعة في التواصل وليس عن الرغبة فيه. وكذلك تتجسد الأزمة في ما نشهده من مظاهر سوء التفاهم وفشل التواصل على مستوى العالم جميعه بفعل الاختلافات الثقافية والحضارية والاقتصادية والسياسية، وهي اختلافات يمكن أن تفسر أيديولوجياً، بمعنى أنها تعبر عن المواقف الفكرية المختلفة. وهذا ما يضفي أهمية متزايدة على دراسة تأثير فشل التواصل كما يتجسد على صعيد دور اللغة نفسها في مثل هذه الأزمة.

4. في إمكان أن تسهم اللسانيات في تبديد سوء التفاهم

لقد حفزت المشكلات التي أثارتها الآراء المشككة بصحة اللغة وقدرتها على التعبير، والقائلة بأنها سبب جوهري من أسباب الارتباك والتشوش في العلوم الإنسانية عامة، نقول حفزت تلك المشكلات الباحثين إلى بذل جهود علمية مكثفة مكرسة للبحث والتقصي في كثير من جوانب اللغة المهمة وفي حقول فلسفة اللغة واللسانيات الاجتماعية والتطبيقية ومناهج تحليل الخطاب. وقد أدى هذا بدوره إلى تطورات مهمة للغاية جعلتنا على دراية أعمق وفهم أدق لطبيعة اللغة. وتجلى ذلك في جهود كثير من المفكرين والفلاسفة والباحثين كما في أعمال مدرسة كامبردج الفلسفية، وأعمال المدرسة الوظيفية (مدرسة براغ) ودراسات أوستن وسيرل. وعمل تشومسكي المهم في اللسانيات التحويلية التوليدية. وكذلك الأعمال المؤسِسة لما يعرف باللسانيات التداولية pragmatics. غير أن ذلك كله لم يؤد إلا إلى تأثير محدود في التقليل من الارتباك والتشوش في الحقول المعرفية المشار إليها أعلاه، كما لم يؤد إلى تحسن ملحوظ في سبل التواصل وإزالة سوء التفاهم كما يشهد الواقع الراهن. ولم يستطع صد المغيرين على المنجم اللغوي لأسباب أيديولوجية محضة. فاللغة ملكية اجتماعية مشاعة لا يمكن لأية سلطة أن تمنع الآخرين من استعمالها أو استغلالها بالكيفية التي يريدون. وأية محاولة لمنع الآخرين من استخدامها أو تحديد الكيفية التي يجب اتباعها في كلامهم المنطوق أو المكتوب إنما تقع في باب الحجر على حرية التعبير التي تنطوي ضمناً على حرية التفكير. وبذلك فهي تُعَبِّرُ بالضرورة عن إرهاب فكري صريح. كما أنها منزلق خطير قد يؤدي الوقوع فيه إلى موقف فاشي في الفكر والسياسة. وهو ما يجب أن يتجنبه كل مسعى لتحسين سبل التواصل الإنساني(1).

(1) أنظر: هاريس، روي (1990) حول حرية الكلام. الصفحات 153-161 في كتاب:

وتحظى العلاقة بين الفرد بوصفه مستعملاً للغة واللغة ذاتها باهتمام المفكرين والفلاسفة والباحثين الشديد. فهم حين يتحدثون عن مفاهيمهم للغة يزيدون الأمر تعقيداً. إذ يذهب لودفيج فتجنشتاين، وهو أحد أهم الباحثين في فلسفة اللغة، إلى حد القول «إن حدود لغتي هي حدود عالمي»(1). وهو ما قد يفهم على أنه نوع من النسبية اللغوية Linguistic Relativity. أي أنها نسبية ليست فقط بين اللغات المختلفة كما ذهب إلى ذلك سابير وورف في فرضيتهما المشهورة التي تقيم توازياً بين اللسان والفكر إذ تؤكد «بأننا نحلل الطبيعة على وفق خطوط أو حدود وضعتها لغاتنا، أو ألسنتنا، الأصلية... بوساطة أنظمة لسانية في عقولنا»(2)، بل هي أيضاً نسبية بين الأفراد في اللغة الواحدة أنفسهم. أي أنها ليست ذات جوهر عابر للغات والمجتمعات والثقافات فحسب وإنما هي تشمل، وتحدث فعلياً، بين أفراد المجتمع الواحد. وهو ما سيقلص من طاقة الإمكانات التواصلية للغة إلى أدنى حد ممكن. فما دام الناس يختلفون في قدراتهم اللغوية، وما دامت حدود اللغة الخاصة بكل فرد تحدد عالمه الخاص، فإن كل مستعمل للغة سيعبر عن عالم خاص به. وهو عالم يختلف بهذه الدرجة أو تلك عن عالم الآخرين. بمعنى أننا سنتكلم عن عوالم مختلفة وليس عن عالم واحد. ولعل ذلك هو أحد أهم مصادر سوء التفاهم وفشل التواصل من الجانبين الوجودي والاجتماعي. ونعتقد بأن أي علاج تربوي أو علمي مستنبط من

Joseph, John E. and Taylor, Talbot J.,(editors) (1990) Ideologies of Language.(pp51-78) Routledge.London.

(1) لودفيج فتجنشتين رسالة منطقية فلسفية (76-77). ضمن كتاب اللغة الذكور في أعلاه.

(2) يمكن الرجوع إلى نص فرضية سابير- ورف في مراجع متعددة. وقد أخذنا النص من كتاب:

Crystal, David(1997) A Dictionary of Linguistics and Phonetics. Blackwell Publishers. London. (4th edition(

طبيعة هذا العامل المهم سيكون ضرورياً ولكنه يبقى محدود الأثر لنظراً لتعدد صور فاعلية عامل اختلاف العوالم المعبر عنها بوساطة اللغة وتعقيدها الشديد، ولكونها عوامل ذا وجود ثابت ملازم للكينونة الاجتماعية واللسانية.

ولعل البحث في أسباب المشكلة سيكون أكثر جدوى إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الاضطراب والتشوش الحاصلين في العقل وفي العلم وفي أصولهما المعرفية. إذ مع ملاحظة أن التقدم العلمي أستمر بوتائر عالية في القرن العشرين، إلا أن الأسس المعرفية للعلم في صيغته التي عرفتها البشرية منذ عصر النهضة والثورة الصناعية قد اهتزت كثيراً. ولذلك يستحق القرن العشرين أن يوصف بأنه قرن انكفاء العقل والنزعة العلمية التقليديين. فلقد انتهى عصر الفكر القطعي دونما رجعة. ذلك الفكر الذي يصفه وندهام لويس بالفكر المكاني أو السكوني، ليحل مكانه فكر زماني حركي مرتبط بالصيرورة والتحول. وحلت نزعة نسبية المعرفة محل المقولات المبنية على المطلقات. ويوضح ذلك ميشال سارتو قائلاً: «ما تؤسسه فترة معرفية معينة هو بنيتها اللاشعورية... حينئذٍ تهتز الأرضية التحتية لينهار كل ما على السطح من بنيات وأنساق وأنظمة العبارة والكلام لتترك المجال لميلاد (نسق إمكاني) جديد.... مثلما تنهار الحقيقة والتاريخ ليصبحا قطعاً مجزأة ودلالات محددة وتصورات محلية، ينهار العقل ليرتد إلى مجرد باعث تنظيمي خاص بفترة معرفية معينة. وينهار أيضاً اليقين ليعبر عن (قلق اللغة)[1]. ولسوف يصح هذا التصور إذا ما قلبناه رأساً على عقب وقلنا إن قلق اللغة يعبر عن قلق الفكر نفسه. وبهذا لن تكون التهمة موجهة للغة بقدر ما هي موجهة للأنساق الفكرية والسياقات الاجتماعية المنظمة لعمل اللغة. وهي الأنساق التي ليست من صميم مفهوم اللغة

(1) ميشال سارتو، الاختلاف وحفريات الخطاب: النص المركز والهوامش. ترجمة الزين محمد شوقي. (ص 79-88) من مجلة كتابات معاصرة العدد 33 المجلد التاسع 1998. بيروت

وإن كانت ترتبط بها عضوياً. إذ كما نجحت اللغة، في مراحل تاريخية معينة، في التعبير عن (اليقين) و(الحقيقة) وعن (أنساق فكرية مستقرة) لأن ما عبرت عنه كان موجوداً وقائماً في واقع الممارسة الاجتماعية والفكرية والسياسية في حينه، نجحت أيضاً في التعبير عن الاضطراب والتشوش وانعدام اليقين الماثل في واقع الممارسة الاجتماعية والفكرية الراهنة. وكان ذلك بسبب التحول من العقلية المكانية القديمة إلى العقلية الزمانية الحديثة التي «... استغنت عن الكينونة، وتركت الناس يهيمون بلا علامات طريق يسترشدون بها،... وعلى نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت الصيرورة مقولة كبرى بالفعل في الفكر، بالمعنى المتدهور والمعنى الخلاق معا»(1).

ولعل أهم مصادر التشوش هو عدم وضوح حدود المصطلحات اللسانية. فمثلاً نجد أن مصطلح المتكلم - السامع المثالي، وهو في الإنجليزية the typical speaker-listener، في اللسانيات التوليدية، مثلاً، مصطلح غاية في التجريد والعمومية لحالة شديدة الذاتية والخصوصية حتى ليمكن القول أنه نوع من الأسطورة في حقل العلم. وهو إذ يشير إلى القدرة في استعمال اللغة في التعبير والفهم معاً، فإنه يعجز عن وضع عملية التواصل في سياقها الاجتماعي والتاريخي. والسبب هو أن النموذج المتبنى، كما يقول روي هاريس يقترح في الأساس صحة وشرعية ثلاثاً من عمليات التجريد:

(i) إنه مجرد من هويتي كل من المتكلم والسامع،

(ii) وهو مجرد من السياق الاجتماعي المحدد لفعل الكلام،

(iii) وهو مجرد من مضمون ما يقال(2).

(1) المصدر في 13 أعلاه. الصفحات 6-8.

(2) هاريس، روي: حول حرية الكلام. مصدر سابق. الصفحة 153.

وهكذا يغدو المصطلح الذي كان المرجو منه أن يقربنا من فهم بعضنا بعضاً أداة تجريدية تترفع عن أهم ما ينتظره منها مستعملو اللغة، أعني الإسهام في تدعيم فرص التواصل وتدعيم سبل التفاهم بدلاً من تبديدها بزعم أنها تقلل من المكانة العلمية للبحث اللساني الذي نرى أن من أولى مهماته أن يدرس اللغة في سياقاتها الاجتماعية المحددة وليس في فراغ نظري محض. فنحن لا نستطيع أن نضع علامة مساواة بين استعمال أدونيس للغة بوصفه شاعراً على دراية عميقة بأسرار العربية، واستعمال قائد الطائرة للغة حين يقدم تقريراً لبرج المراقبة أثناء القيادة. فأدونيس شاعراً يستخدم اللغة لتنقلِ حمولة لسانية ليست بالمعرفية تماماً، وإنما هي حمولة مفعمة بأقصى الحالات الذاتية والميتافيزيقية تألقاً. في حين يستخدم قائد الطائرة أعلى درجات الدقة في اللغة عندما يتصل ببرج المراقبة. وكل منهما ينجز وظيفة لغوية ناجحة على وفق السياق والغرض أو الوظيفة الخاصين بكل منهما. ولكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد. فإذا كنّا على يقين بأن رسالة قائد الطائرة ستُفهم، ويجب أن تفهم، على الوجه الذي أراده منشؤها، فإن الوضع مختلف تماماً بالنسبة لرسالة أدونيس الشعرية لأننا نستطيع الجزم بأن رسالة أدونيس ستتُفهم من قرائه على صور متعددة ومتباينة. وهي صور ليس بالإمكان، نظرياً، حصرها. كما نعرف أن ما أراده أدونيس ليس قفل باب التأويل لنصه الشعري، بل هو يريد أن يبدع كل قارئ فهمه الخاص للنص الشعري. وهذا الموقف يعبر عن قناعة بأن تعدد القراءات والتأويلات، نظرياً وعملياً، سيثري النص بمعان قد لا تكون خطرت على بال الشاعر أصلاً. وإذا كان هذان المثالان يتعلقان بنوعين مختلفين من الخطاب، وبمرسلين هما شخصان يتفاوتان في القدرات اللغوية وفي الغرض من استعمال اللغة، أي في طبيعة الوظيفة اللسانية المنجزة، فإن الشعراء أنفسهم يختلفون في اللغة التي يستخدمونها في خطاب بعينه، ولوصف تجربة بشرية معينة مثل تجربة الحب. فلغة عمر بن أبي ربيعة الشعرية، في هذا السياق، أكثر احتفاءً وتركيزاً على ما هو

حسي من لغة صاحب بثينة التي لا نكاد نعثر فيها على شيء من ذلك لأنها تنحو إلى التعبير عن حب مثالي. والواقع أن المصطلحات والمفاهيم في العلوم والفنون والحقول المعرفية جمعياً قد غدت أقل موثوقية وأكثر تعبيراً عن التعددية في الدلالة، فصارت توصف بأنها خلافية سواء أكان ذلك المصطلح أو المفهوم أدبياً مثل مفهوم (الشعر) نفسه، أو ثقافياً مثل مفاهيم (اللغة) و(الثقافة) و(الفكر)، أو سياسياً مثل مفاهيم (الحرية) و(الديمقراطية) و(حقوق الإنسان).

ولا يختلف الشعراء عن غيرهم بالنسبة لتفاوت قدراتهم في الفهم والتعبير باستعمال اللغة، أو حتى بالنسبة لما يصفه البعض بسوء استخدامهم للغة أو سوء فهمها. ذلك التفاوت الذي قد يراه البعض نتيجة لطبيعة الخطاب الشعري نفسه مما يؤدي إلى وجود ظاهرة الغموض في الشعر. بينما يرجع آخرون مسألة الغموض في الشعر إمَّا إلى إفراط الشعراء في التركيز على ذواتهم أو لعدم تمكنهم من أدواتهم اللغوية أو لتوسعهم في المجاز، ولكن يشاركهم باحثون لسانيون في علوم اللغة في هذا الأمر. ففي حقل اللسانيات نجد أن عالمين من أكبر علماء اللسانيات في القرن العشرين وهما الأمريكيان ليونارد بلومفيلد (1887-1949) ونعوم تشومسكي (ولد في 1928) يقدمان قراءتين لنص كتاب محاضرات في اللسانيات العامة لفرديناند دي سوسور. وكل قراءة من القراءتين اتخذت شكل تقويم متعدد المراحل وعبر سنوات عديدة للكتاب نفسه. وإذا كان من المتوقع، وإن كان ذلك نادراً، في القراءة المنهجية العلمية التي يجريها مختصون في حقل علمي مثل اللسانيات أن تقع هذه القراءة في التناقض أو إساءة القراءة والفهم، فإن مواقف بلومفيلد وتشومسكي من آراء سوسور قد ذهبت إلى أبعد من ذلك. فقد تباينت آراءهما بين الإطراء والتبني في مراحل معينة، والنقد والنبذ والهجوم في مراحل أخرى! والغريب في الأمر أن تتضمن قراءتاهما شيئاً من التناقض وسوء الفهم! وهو تناقض قد يقع فيه

أشخاص أقل كفاءة وخبرة في استخدام اللغة من هذين العلمين البارزين في حقل اللسانيات. ويذهب باحث معاصر إلى أن ذلك التناقض وسوء الفهم في قراءتي بلومفيلد وتشومسكي كان نتيجة لدوافع أيديولوجية وعوامل ذاتية وموضوعية تخص تطور الموقف النظري لكل من بلومفيلد وتشومسكي من اللغة؛ فضلاً عن أنه يؤكد على أن إساءة القراءة خصيصة متأصلة في الخطاب اللغوي نفسه(1). وعلى أية حال، يمكننا القول بأننا لا نعتقد أنه يمكن لوم الفرد أو تأنيبه إذا ما نحى في استخدامه للغة منحى ذاتياً، ولكن ينبغي دراسة الأسباب العلمية والسياقية التي قد تكون دافعاً وراء موقفه الذاتي هذا.

في الإجابة على السؤال الرابع نقول: تُعَدُّ الصراعات بين مكونات المجتمعات من أهم دوافع سعي الأفراد والجماعات لامتلاك القدرة على استعمال اللغة على نحو يعبر عن مصالحهم الخاصة. إذ «قبل أن تصبح البلاغة [و البلاغة أهم مظاهر الاستعمال الجيد والفعال في التعبير عن الأفكار]» تقنية محظوظة تسمح للطبقات المسيطرة بأن تتأكد من امتلاكها للكلام» حسب تعبير بارت، وقبل أن يكون لها معلومها وفئات تدافع عنها، ولدت البلاغة في القرن الخامس قبل الميلاد من محاكمات حول ملكية الأرض....، وهكذا بدأ الغربي يتفنن في الكلام ويفكر في اللغة لا حباً بالتفنن أو في المعرفة لذاتها بل دفاعاً عن ممتلكاته»(2). وهذا الكلام يفصح عن واحد من أهم منابع التشويش على إمكانية التواصل بين البشر. فقد ارتبط نشوء علم البلاغة في الحضارة اليونانية القديمة بالصراعات التي قد تكون

(1) الدراسة هي «أدلجة سوسور: قراءتا بلومفيلد وتشومسكي لكتاب محاضرات في اللسانيات العامة» للباحث جون إ. جوزيف. الصفحات 51- 78. وقد انتهينا من ترجمة الكتاب كلهً. وهو في طريقه للنشر الآن

(2) لبيب، الطاهر: سوسيولوجية الثقافة. دار ابن رشد، عمان. 1986.

طبقية أو سياسية أو فكرية أو عرقية أو دينية أو طائفية. وهي في كل الأحوال تعبر عن نفسها في أطروحات وصيغ ومقولات أيديولوجية ثابتة. وتهيئ نفسها للدفاع عن تلك الأطروحات والصيغ إزاء أية أطروحات أخرى عبر الاستثمار الأقصى لطاقة اللغة التعبيرية. ودونما التفات إلى مسألة كون ما يقال يعبر عن حقائق أو أوهام وأكاذيب. والواقع أن للأيديولوجيا منطقاً خاصاً لا ينتمي بالضرورة إلى أبواب المنطق الصوري من استدلال وقياس واستقراء كما يقول محمد سبيلا، لأن «العقل الأيديولوجي - إذا جاز التعبير - لا يرتبط بنظام معرفي واحد ولا بآليات واحدة بل يلجأ إلى كل ما يخدم غرضه من استدلال وبلاغة وإيحاء(...) إنه يوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة...) [كذلك يوظف الميثولوجيا والدين. الكاتب] وكما يوظف الاستقراء والاستنتاج» وكل ذلك لأن «هدفه إقناع الغير. ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه اقتناعاً وإيماناً بقضيته»(1). وهذا يعني أن عبء اللغة سيكون ثقيلاً للغاية لأنها تخدم، مرغمةً، أهدافاً متباينة بل متناقضة أحياناً. ومع ذلك فإنها ستجد من يقبل منها ما تقدمه له من وصفات فكرية جاهزة لأن «الميل الطبيعي للإنسان هو أن يعرف ويستعمل معارفه. وأن يعتقد وليس أن يفكر. والفارق كبير بين المعرفة والاعتقاد والتفكير»(2). وهكذا تتحول اللغة من وسيلة لتجسيد الفكر إلى وسيلة لكبح التفكير وتجسيد الصراع الاجتماعي. بمعنى التحول من وسيلة تواصل إلى وسيلة تعويق للتواصل. ولأن كل الأيديولوجيات تتوفر على هذا القدر أو ذاك من التناقض والتدليس والقفز على

(1) سبيلا، محمد، الأيديويوجيا: نحو نظرة تكاملية. (ص 121) المركز الثقافي العربي، بيروت 1992. وأنظر كذلك محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. المركز الثقافي العربي، الرباط. 1993.

(2) المصدر في 14 أعلاه. ص 146.

الحقائق، تقبل الأيديولوجيات مسألة التناقض بين القول والعمل بدعوى أن الواقع يفرض شيئاً من التسامح إزاء أهمية أن يصدق الفعلُ القولَ وينسجم معه. ولهذا ينصح لينين «بضرورة الانتباه إلى ما يفعله رجل السياسة لا إلى ما يقوله، والأصح أن ننتبه إلى أيادي رجال السياسة بقدر مما ننتبه إلى أفواههم»(1).

يبقى السؤال الخامس حول عدم وجود أسس اجتماعية ، من أعراف أو قواعد أخلاقية أو قانونية، تحول دون سوء استعمال اللغة دون إجابة شافية على الرغم من كونه من أهم الأسئلة. فهو السؤال الذي يوجه انتباهنا إلى ضرورة تجاوز حالة القطيعة الفكرية والسياسية، أعني حالة انعدام التواصل شبه التامة التي نعيشها الآن. وإذا كان هناك من يقول بأن الأخلاق هي العربة الأخيرة في قاطرة السياسة، والتواصل في صلب السياسة كما رأينا، فإننا نؤكد بأن عربة الأخلاق يمكن أن تكون العربة الأهم في وضع تاريخي بعينه. فهل نقبل، بدعوى أن هذه هي طبيعة السياسة، بأن نعيش في زنزانات منفردة صنعناها بأنفسنا، ولأنفسنا؟ وهل يحقق ذلك أياً من طموحاتنا ومصالحنا؟ أم أننا سنبحث عن السبل والوسائل والمناهج والأفكار والخطط التي يمكن أن تخرجنا مما نحن فيه، وتعيد للغة دورها الفعال والحقيقي في دعم الصيرورة الاجتماعية التي لن تتحقق إلا عبر جعل التفاهم والتواصل الناجع ممكناً؟

5. في الأُسس المقترحة للحل

وما دمنا قد توصلنا إلى أن جذور فشل اللغة لا تكمن في اللغة نفسها بل هي في مستعمليها وفي السياقات الاجتماعية والسياسية التي تكتنف ذلك الاستعمال، فإن مهمة التصدي لمنابع الفشل في التواصل اللغوي مهمة ليست علمية فحسب، بل هي مهمة فكرية واجتماعية على قدر كبير من الجسامة. وهي تتطلب وعياً حقيقياً

(1) المصدر في 14 أعلاه. ص 146.

بأهميتها الحاسمة والاستثنائية في الارتقاء بالأداء السياسي والاجتماعي من جميع المهتمين بالشأن العام ومن المختصين بالحقول المعرفية ذات الصلة. ففي الجانب الفكري، اقترح الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632- 1704)، أن يتحرى المتحدث النقاط المبدئية الآتية:

1. لا تستعمل كلمة دون أن تعرف أية فكرة ستجعل من تلك الكلمة رمزاً لها.

2. تثبت من أن أفكارك واضحة، ويتميز بعضها عن بعض، وحاسمة؛ وإذا كانت أفكاراً حول الجواهر، فينبغي أن تكون قابلة للمطابقة مع الأشياء الواقعية.

3. حيثما أمكن، اتبع الاستعمال الشائع، وبخاصة استعمال هؤلاء الكتاب الذين يبدو خطابهم متضمناً أوضح الأفكار.

4. حيثما أمكن، صرِّح بمعاني كلماتك (و بخاصة قُم بتعريفها).

5. لا تقدم على تغيير المعاني التي تعطيها للكلمات.

وهذا يعني أنه إذا كانت اللغة فعلاً من أفعال الإرادة، فهي إذن فعل يمكن للفاعل المتكلم أن يغيره قصدياً من أجل هدف تحقيق التفاهم المشترك على أفضل وجه. وأن الأمر، في نهاية المطاف، مرهون بإرادة المتحدث نفسه(1).

كما اقترح جرايس (1913-1988م) أربعة حدود كبرى أو مبادئ أسماها بالمبادئ الأساسية للمحادثة، أو maxims of conversation، لضبط دقة الكلام ورفع درجة موضوعيته. وهي المبادئ التي عدَّها بعض الباحثين أسساً عامة تكون مهاداً لأي استخدام كفءٍ للغة. وهي بمجملها تمثل مبدأ عاماً تعاونياً بين مجموعة

(1) نقلاً عن «من الذي سيكون سيداً: تأسيس السلطة العلمية في اللسانيات» لتالبوت جَي. تايلور. ترجمة باقر جاسم محمد. منشور في موقع الجمعية الدولية للمترجمين العرب.

المتكلمين(1).وهذه المبادئ هي:

أولاً. مبدأ النوعية quality الذي يقرر بأن إسهامات المتحدثين ينبغي أن تكون صادقة، ويشدد على أنهم لا يجب أن يتفوهوا بما يعتقدون بكذبه من الأمور أو أن يقولوا ما ليس لديهم عليه دليل مناسب.

ثانياً. مبدأ الكمية quantity الذي يقرر بأن الإسهام في المحادثة يجب أن يكون محتوياً على المعلومة المطلوبة للإيفاء بالغرض الحالي للتبادل الاتصالي. ولا ينبغي أن يحتوي على ما يتجاوز الإيفاء بذلك الغرض حصراً. وهو ما يذكرنا بضرورة مطابقة المقال لمقتضى الحال الذي هو من شروط بلاغة القول في العربية.

ثالثاً. مبدأ العلاقة أو relevance الذي يقرر بأن الإسهام يجب أن يكون ذا علاقة وثيقة بالغرض من التبادل الاتصالي. وهو ما يرتبط بوظيفة الاتصال المرجوة والغرض منه.

رابعاً. مبدأ السلوك الكلامي الحميد أو manner الذي يقرر بأن الإسهام يجب أن يتسم بالوضوح والسهولة؛ أي أنه يجب أن يكون منظماً ومختصراً ويتجنب حالة الإبهام obscurity وحالة الغموض ambiguity. ونلاحظ هنا بأن هنالك علاقة واضحة بين المبدأين الأول والرابع عند جرايس، والقيم الأربع الأولى عند روبول؛ من حيث كونها جميعاً قيماً ذاتية وتقديرية. ويمكن توجيه النقد إلى هذه المبادئ الأربعة في الجملة أو في التفاصيل. فيمكن القول بأن هذه المبادئ تقدم على

(1) أنظر مادة maxims of conversation في المصادر الآتية:
Crystal, David(1997) A Dictionary of Linguistics and Phonology. 4th edition. Blackwell Publishers. Oxford.(p236).
Gramley, Stephan and Pätzold, Kurt-Michael (1992) A Survey of Modern English. Routledge. London. (p 212.(

شكل توصيات لكل متحدث. وهي توصيات ذات جوهر أخلاقي ذاتي مما يحيل المسألة برمتها إلى الذات المتحدثة. فالمبدأ الأول، مبدأ النوعية، هو مبدأ تقديري. أعني بأن المتحدث أو المتحدثون هم من يقدرون فيما إذا كان ما يقولونه صادقاً أم كاذباً. وهذا يجعل هذا المبدأ ذا جوهر ذاتي مما يقلل من أهميته وفاعليته في رفع درجة موضوعية الخطاب الحواري حتى يخدم مسألة التفاهم. أما المبدأ الثاني، مبدأ النوعية، فإنه يفترض وجود اتفاق مسبق أو معيار معتمد من جميع المتحدثين يمكنهم من تقرير ما يناسب مقتضى الحال. والحقيقة أن مثل هذا المعيار غير متيسر أو هو ليس موضع قبول أو اتفاق عامين بين جميع المتحدثين. أما المبدأ الثالث، مبدأ العلاقة، فإن المتحدث هو أيضاً من يقرر ما يراه ذا صلة بموضوع المحادثة. وقد درس أحد الباحثين محادثة جرت بين هاملت وبولونيوس، والد أوفيليا في المسرحية المشهورة، فأظهر أنه يمكن أن يفسر كلام هاملت على أنه جواب ذو صلة بأسئلة بولونيوس، أو أنه نوع من التهرب من الأسئلة التي يطرحها بولونيوس(1). وهذا يعني أن من الصعب التمييز بين ما له صلة بموضوع المحادثة وما هو ليس كذلك. أما المبدأ الرابع، وهو مبدأ السلوك الكلامي الحميد، فهو أيضاً ليس سوى مجموعة وصايا بخصوص السهولة والوضوح وتجنب الإبهام والغموض. والحقيقة أن السهولة والوضوح أمران لا يخلوان من جانب موضوعي يتعلق بالسياق، ومن جانب ذاتي يتعلق بقدرة القائل على الإفصاح وقدرة المستمع على الفهم لأن المعنى الذي قصده المتحدث لا يطابق بالضرورة المعنى الذي فهمه المستمع(2). فما يقدم في محاضرة

(1) أنظر: Fromkin, Victoria and Robert Rodman,(1993) An Introduction to Language, 4th ed. (Harcourt Brace Publishers, New York.(pp.157-158).

(2) أنظر: Verschueren, Jef (1999) Understanding Pragmatics Oxford University Press, New York. (p 47).

أكاديمية من كلام قد يكون سهلاً بالنسبة لمتخصصين من المتابعين، وقد يعدّ غاية في الصعوبة بالنسبة لغير المتخصصين أو حتى بالنسبة للمتلقين من ذوي الكفاءة الأكاديمية الأدنى. وقد يفهم على صور مختلفة تماماً. و قديماً قال أحدهم «أوصيك بالدقة لا بالوضوح». أما الإبهام والغموض اللذين يوصي المتحدثون بتجنبهما فإنهما من الأمور الخلافية العصية على التعريف فضلاً كونهما أمرين تقديريين. وهنالك حقيقة تاريخية مهمة بصدد المبادئ التي اقترحها كل من لوك وجرايس وروبول هي أنها لم تحل دون سوء استخدام اللغة أو تقلل من سوء التفاهم على الرغم من مرور مدة زمنية طويلة على طرحها علمياً، والتبشير على المستوى الأكاديمي.

ما زالت المشكلة الأساسية التي حاولنا أن نلقي عليها شيئاً من الضوء في هذه الدراسة تتسم بالأهمية الاستثنائية النابعة من كون أن كثيراً من مصادر الصراع والنزاعات والحروب بين البشر هي نتيجة فعلية لسوء استخدام اللغة والفشل في التفاهم والتواصل. وهذا يجعل من مهمة تحسين قدرة البشر على استخدام اللغة بما يؤدي إلى تعزيز سبل التفاهم بين بعضهم بعضاً مهمة مجتمعية تتطلب جهداً واسعاً ومخلصاً تشترك فيه مؤسسات الدولة كافة، والقوى والمنظمات الاجتماعية الفاعلة والأحزاب السياسية فضلاً عن المؤسسات العلمية والأكاديمية والبحثية ومنظمات المجتمع المدني ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمفكرين المستقلين. ولن يتحقق ذلك دون خطط واضحة تعتمد برامج وأسساً موضوعية تستطيع في نهاية المطاف أن تجعل اللغة، ممثلة بكل مظاهر الخطاب، أكثر التزاماً بهدفها الأساس الذي يتجاوز الاكتفاء بمجرد التعبير عن القناعات الفكرية والأيديولوجية والدفاع عنها حقاً أو باطلاً إلى غرض آخر أسمى وأهم ألا وهو إرساء التواصل بين المختلفين وتعزيز سبل التفاهم بين الناس. ولعل من المناسب أن نقول أن تفعيل الوعي باللغة ودورها الخطير في شتى مراحل التعليم، وتطوير أساليب الحوار والحجاج الفكري وأسسهما

الأخلاقية والمعرفية، وضمان حرية القول والتعبير هـي مـن المبـادئ الأساسـية في هـذا الـصدد. ولأن مثل هذه المهمة خطيرة وآنية لا تتحمل التأخير وذات جوهر ثقافي وحركي وعلمي فعـال، فلا مندوحـة مـن أن يـشرع بهـا المجتمـع كلـه. وهـذا يجعـل منهـا مهمـة سياسـية وأخلاقيـة وحضارية في آن واحد. أليس كذلك؟

مظاهر الآيديولوجيا في الخطاب السياسي

تتعدد حدود الأيديولوجيا وتعريفاتها بتعدد مظاهرها ومصادرها التكوينية وتشابك علاقاتها ووظائفها مع كثير من الظواهر الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والفلسفية والمعرفية والأنساق الرمزية حتى ليمكن القول أن من الصعب، إن لم يكن من المحال، اعتماد تعريف واحد جامع مانع لها. ويرتبط كل تعريف بمدخل معرفي أو مدرسة فكرية تستند إليه وتتخذ منه موجهاً منهجياً في الوصف والتحليل والاستنتاج. ولو بدأنا بتفكيك مصطلح الأيديولوجيا نفسه، وهو بالإنجليزية (ideology) لرأينا أنه يتألف من مقطعين هما: «ideo» الذي يحيل إلى الأفكار، واللاحقة «logy» المتكررة في مصطلحات كثير من العلوم، وهي تحتمل معنيين هما: الأول هو «علم» أو «دراسة»، والثاني هو الكلام أو «logos». وعلى ذلك فإن المعنى اللغوي العام للمصطلح هو علم دراسة الأفكار أو الكلام في الأفكار. لكن المعاني الاصطلاحية للفظ، وهي كثيرة، تتجاوز المعنى اللغوي إلى حد بعيد. ولا يتسع المجال هنا لعرض المعاني الاصطلاحية كافة، ومناقشة أسباب اختلافها عن المعنى اللغوي العام وعن بعضها البعض، لذلك سنكتفي بإيراد تعريفنا الذي سنعتمده في هذه المقالة. وهو تعريف يعتمد على كون الظاهرة الأيديولوجية ظاهرة سياسية في الجوهر. فالأيديولوجيا تشير عادة إلى منظومة فكرية ورمزية مبنية على جملة من الأسس والمسلمات التي تعتمدها الجماعة البشرية، التي قد تكون جماعة دينية أو عرقية أو طبقية أو جهوية أو فئوية، منطلقاً ومنهجاً لها في العمل السياسي

والاجتماعي والثقافي في مرحلة تاريخية معينة. وتسعى هذه الجماعة إلى دعم هذه المنظومة الفكرية والرمزية ونصرتها بكل السبل المتاحة إزاء المنظومات الفكرية والرمزية المنافسة لها داخل المجتمع. وهذا يوضح الجانب الصراعي الضمني العميق المتلازم مع الجانب السياسي الظاهري للأيديولوجيا.

تؤدي الأيديولوجيا وظائف مختلفة. إذ على المستوى النفسي، تكون وظيفة الأيديولوجيا توفير الشعور بالانتماء الحميم والوحدة بين أفراد الجماعة التي تعتنق الأيديولوجيا نفسها؛ فيحل مفهوم «النحن» بدلا من مفهوم «الأنا»، مع ما يوحي به هذا الانتماء من قوة تكون الذات الفردية عادة بحاجة ماسة إليها، وما يعد به من امتيازات مادية ومعنوية ورمزية. وقد تشكل الأيديولوجيا جزءاً مهماً من العقل الجمعي فتكون بمثابة أيديولوجيا إطارية عامة سائدة في المجتمع كما هو الحال بالنسبة للفكر الديني في المجتمعات التي تسود فيها ديانة واحدة، وإن كان هذا لا يعني خلو الساحة نهائياً من أية أيديولوجيات فرعية أخرى أقل انتشاراً. وعموماً، يمكن القول أن الأيديولوجيا الأطارية تنزع إلى القيام بمهمة اللحمة الرابطة للمجتمع، بينما تنزع الأيديولوجيات الفرعية إلى تعزيز عناصر الخلاف في المجتمع نفسه من خلال توكيدها على الرؤيا الخاصة وسعيها إلى تغيير المجتمع طلباً لما يجعل من وجودها مسوغاً تاريخياً. إذن، على المستوى الاجتماعي، تقوم الأيديولوجيات الفرعية بوظيفة تجسيد الوعي الطبقي أو الديني أو المهني لمكونات المجتمع المختلفة وتمثيل إراداتها السياسية العامة فيما يخص المشكلات التي يعاني منها المجتمع، وذلك من خلال برامج وتنظيمات سياسية وحزبية تميزها عما سواها.

وتختلف الوظيفة الأيديولوجيا على المستوى السياسي والدعائي بين مرحلة ما قبل تسلم السلطة ومرحلة ما بعد تسلم السلطة. ففي المرحلة الأولى تعمل الأيديولوجيا، بوساطة معتنقيها، على نقد أفعال السلطة القائمة ونقد الأيديولوجيا

التي تستند إليها تلك السلطة لغرض إظهار تناقضاتها وعيوبها وتعبئة الرأي العام تمهيداً لإزاحتها والحلول محلها، أما بوساطة الانتخابات، أو بالقوة عبر الثورات والانقلابات العسكرية. وما أن يتحقق لها ذلك حتى تبدأ وظيفة المرحلة الثانية المختلفة تمام عن وظيفة المرحلة الأولى. وسيكون أهم مظاهر وظيفة الأيديولوجيا في هذه المرحلة الدفاع عن السلطة الجديدة وإجراءاتها وإنكار أخطائها أو تسويغها أو التهوين من شأنها إن لم تستطع أن تدافع عنها. ويترافق مع ذلك دعوة الناس إلى دعم السلطة القائمة الجديدة من جهة، والتحلي بالصبر وتفهم الظروف قبل المطالبة بتحقيق الوعود التي بذلت قبل تسلم السلطة، وعدم الانجرار مع خصومها الأيديولوجيين أو الاستماع إلى أقاويلهم. ولعل هذا الفهم يكشف الطابع النفعي للأيديولوجيا وافتقارها إلى البعد الأخلاقي بحكم ارتباطها بالسياسة. ونعتقد أن هذا الكلام وصف للأيديولوجيا وليس نقداً أو تقويماً لها.

وسواء أكانت الأيديولوجيا وعيا محدوداً وزائفا كما يذهب إلى ذلك ماركس، أو إطاراً موحداً ومشابهاً للوعي الجمعي للجماعة البشرية كما يقول الأنثروبولوجيون، أو أنها تتجسد في كل ما لا ينتمي إلى حقل مقولات العلم من أفكار، كما هو حال في الفهم المعرفي للمصطلح، فإننا نلاحظ أن أهم خصيصة للأيديولوجيا أنها ليست من النوافل أو مما يمكن الاستغناء عنه. فهي ضرورة مطلقة للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً حتى ليمكن لنا أن نصل إلى توكيد أهميتها بأن نقلب الأمر ونعرف الإنسان بأنه كائن أيديولوجي بالضرورة. إنها حاجة أساسية للفرد لأنها تأتي بالمرتبة الرابعة بعد الحاجة إلى الطعام وإلى الجنس وإلى الأمان. وهي حاجة أساسية للمجتمع أيضاً لأنه لا يمكن تصور مجتمع حديث أو قديم دون وجود وجود أيديولوجيا ما تحكمه وسياسة خارجية، وداخلية، مستمدة من تلك الأيديولوجيا توجهه وتضبط مسار حركته العامة. أعني أن السياسة المطبقة في أي

بلد لا بد لها أن تعتمد على أيديولوجيا معينة قد تكون دينية موروثة أو مأخوذة من إحدى الفلسفات أو تمثل مزيجاً من أفكار عامة مأخوذة من تطبيقات سياسية ملموسة مثل أفكار الحرية وحقوق الإنسان. فالسياسة إذن هي الوجه الآخر لمصطلح الأيديولوجيا، حتى أنه يمكن أحياناً أن نستخدم أحدهما بدل الآخر. وإذا كانت الأيديولوجيا ضرورة كما قلنا، فإن لها ضرراً بليغاً لا يمكن نكرانه إن تركت الممارسة السياسية دونما ضوابط عامة لها ودونما مراقبة من المواطنين الذين هم الجهة الوحيدة التي بإمكانها، وعبر الممارسة الواعية لحق الانتخاب، أن تقلل من أضرار الممارسة الأيديولوجية السيئة، وأن تمنع تحول الممارسة السياسية تدريجياً نحو الدكتاتورية.

إذن، ترتبط الأيديولوجيا بالسلطة وبممارسة السلطة ارتباطاً وثيقاً. فالسلطة هي الهدف والدافع والمحرك الأساس للفعل الأيديولوجي. ولا يقتصر مصطلح السلطة على الممارسة السياسية فحسب. فهناك صور ومستويات مختلفة لممارسة السلطة غير الممارسة السياسية التشريعية والتنفيذية التي ترد إلى الذهن عند ذكر السلطة. فهناك أنماط من السلطات المختلفة كما يقول فوكو. إذ فضلاً عن السلطة السياسية التي تنقسم بدورها إلى سلطة تشريعية وأخرى تنفيذية يمكن أن نذكر الآتية: السلطة الصحية، السلطة القضائية العقابية المرتبطة بتنفيذ القانون، السلطة التعليمية، سلطة القيادات النقابية داخل النقابات، السلطة الأبوية داخل الأسرة، ثم سلطة القيادات الحزبية داخل الأحزاب السياسية. ولكن تظل ممارسة السلطة السياسية هي الهدف الأسمى للممارسة الأيديولوجية لكونها هي الأصل الذي تستمد منه بقية صور ومستويات ممارسة السلطة شرعيتها. فهي التي تملك من الوسائل والإمكانات ما يجعلها تؤثر في شتى صور ممارسة السلطة الأخرى، وترسم لها حدودها وتقرر لها صلاحياتها. وقد يقول قائل أن الصور الأخرى لممارسة

السلطة تؤثر بدورها في السلطة السياسية وبالأيديولوجيا خاصتها، وهو كلام صحيح، ولكن ذلك التأثير محدود. وهو تأثير يصب، في الغالب، في صالح الأيديولوجيا القابضة على السلطة ويخدم أغراضها. ولكن ذلك لا يعني عدم قدرة الأيديولوجيات المنافسة على التأثير على ممارسة السلطة داخل النقابات والاتحادات وبقية منظمات المجتمع المدني. فهي تستطيع أن تؤثر، خصوصاً، مع توفر ظرف سياسي منفتح نسبياً، كما هو الحال في مصر حين سيطر الأخوان المسلمون على النقابات التي تضم شرائح اجتماعية مثقفة مثل نقابات المحامين والأطباء رغم ممانعة الأعضاء من أتباع أيديولوجية الحزب الوطني الحاكم. لذلك نرى أن جل ما تطمح إليه أية أيديولوجيا هو الوصول إلى قمة هرم السلطة. ثم تبدأ بإعادة ترتيب البنية السلطوية، من خلال التشريعات والإجراءات التنفيذية، بما يؤمن لها أكبر قدر من الاستمرار في الجلوس على قمة السلطة. وهذا الميل نحو الاستئثار بالسلطة متأصل بالأيديولوجيا، وهو إحد سماتها الأساسية سواء أكانت شمولية أم ليبرالية. كما أنه مكمن الخطر ومصدر النزعة الاستبدادية التي تبدأ عادة داخل الجماعة الأيديولوجية نفسها، ثم تمتد لتشمل المجتمع برمته حين يتاح للجماعة الأيديولوجية المعنية أن تتبوأ السلطة؛ وخصوصا إذا كانت هذه الجماعة محكومة داخلياً على نحو استبدادي وتفتقر إلى الديمقراطية وحرية الاختلاف بين المنخرطين فيها.

إن قوة أيديولوجيا ما وضعفها لا يرتبطان بمدى رصانة وتماسك أطروحاتها الفكرية بالمقارنة مع أطروحات الأيديولوجيات الأخرى. إذ مع الإقرار بوجود معايير واضحة لمثل هذه المقارنة فإن الأطروحات الأيديولوجية نفسها تظل عصية على التوصيف الموضوعي لكونها تمثل قناعات عقدية قبلية ليست موضع بحث أو مقارنة بالنسبة لمن يؤمنون بها. لذلك يصح القول إن أحد أهم شروط عقد مثل هذه المقارنة هو الحياد التام للباحث إزاء الأيديولوجيات المختلفة التي يقارنها فضلاً عن

رسم منهج واضح يجعله على مسافة متساوية من جميع العقائد والأفكار التي تعتنقها الأيديولوجيات المختلفة. وهو أمر صعب التحقق إن لم يكن مستحيلاً. وعموماً فإن مثل هذه المقارنة ستكون على الدوام ذات طابع نظري بحت. وقد تكون لها قيمة كبيرة من ناحية منهج نقد الأفكار الذي يمثل حقلاً معرفياً مهماً وصعباً. ومن هنا يمكن القول أن المعايير الأساسية التي يمكن أن تعتمد في مجال تقويم الأداء السياسي الفعلي للأيديولوجيات المختلفة ومعرفة مقدار قوتها وحظها من النجاح تتمثل عملياً، في تقديري، في جملة أمور منها:

1. سعة القاعدة الاجتماعية التي تحظى بها الأيديولوجيا قبل تسلم السلطة، وثبات هذه القاعدة النسبي. وتعتمد سعة القاعدة الاجتماعية على جملة مؤشرات أهمها: طبيعة تاريخ الأيديولوجيا المعنية، ومقدار التوافق بين البنية الفكرية للأيديولوجيا بالمعنى السياسي الضيق، والأيديولوجيا بالمعنى الثقافي العام المتمثل بالموروث الديني والعادات والتقاليد الراسخة، وعمق ورصانة الأفكار والتحليلات التي تطرحها، والسمات الكارزمية التي تتصف لها الشخصيات القيادية.

2. صلة أطروحات الأيديولوجيا وبرامجها بالقضايا والمشكلات السياسية والاجتماعية الكبرى التي تشغل القوى الاجتماعية المختلفة في الظرف التاريخي الذي يعيشه المجتمع، وقدرة الأيديولوجيا على عكس تطلعات القوى الاجتماعية الفاعلة في صلب الحلول المقترحة لحل تلك المشكلات وحشد التأييد الاجتماعي لها.

3. بعد أن تصبح الأيديولوجيا في السلطة، فإن طبيعة الوعود التي قدمتها للمجتمع ومقدار المتحقق منها على أرض الواقع والسياسات التي اتبعتها في تحقيق تلك الوعود ستأخذ اتجاهين؛ فهي أما ستسهم في زيادة الأيديولوجيا فاعلية وقوة بزيادة عدد المنضوين في صفوفها أو القابلين عن قناعة بأدائها السياسي، وذلك حين تنجح الأيديولوجيا في تقليص الفجوة بين وعودها وما حققته فعلياً، أو قد تؤدي

إلى إضعاف قوة الأيديولوجيا والنيل من هيبتها تدريجياً وتقليص عدد المنتمين إليها أو الراضين عنها في حال اتسعت تلك الفجوة وعجزت عن تحقيق وعودها أو كان ما حققته مناقضاً لتلك الوعود.

4. قدرة الأيديولوجيا على التفريق بين المبادئ والسياسات، ومرونتها في فهم المتغيرات المحلية والإقليمية الدولية والانفتاح عليها والتعامل معها بشكل يؤمن المصالح الوطنية، ويحفظ المجتمع من الأخطار الخارجية، ويسهم في بناء تحالفات إقليمية ودولية لمصلحة الوطن.

5. قدرة الأيديولوجيا على الربط الوثيق بين تلك المتغيرات الخارجية والتنمية الاقتصادية والسلام الاجتماعي الداخلي للبلاد خصوصاً بعد ثورة المعلومات التي جعلت العالم ليس قرية صغيرة فحسب، بل بيت يعلم كل فرد يعيش فيه كل شيء عن الأفراد الآخرين ويتأثر بهم ويؤثر فيهم.

6. وجود جهاز دعاية وإعلام (صحف، فضائيات، إذاعات) تديره عقول ذات خبرة وكفاءة يدعم الأيديولوجيا عن بصيرة علمية لا عن قناعة عمياء. ويبشر بها بصورة غير مباشرة، وينوه بإنجازاتها الفعلية، وذلك بصيغة تعتمد المزج بين الترفيه والفائدة العلمية والخبرية. وحاجة الأيديولوجيا إلى جهاز الدعاية تفرضها حقيقة أن حقل الدعاية متاح للأيديولوجيات المنافسة. لذلك لا بد من إدامة عوامل قوة الأيديولوجيا عبر الاهتمام بمثل هذا الجهاز.

هكذا نرى أن الأيديولوجيا ظاهرة شاملة وموجودة في كل المجتمعات وفي كل الأزمان. ولا نحسب أنها ستنتهي كما يزعم بعض مفكري الغرب مثل ريمون آرون وفوكوياما. وذلك لكونها من لوازم الاجتماع الإنساني التي ترتبط بالسلطة السياسية على نحو يجعل من ذكر أحدهما يستدعي الآخر تلقائياً. وهي ليست مما يستحق التنديد أو المديح بحد ذاته. فأنت حين تصب اللعنات على الأيديولوجيا إنما تتبنى موقفاً

أيديولوجياً. ولكن المهم هو كيف يمكن أن تكون ممارسة الأيديولوجيا نزيهة وتخدم تطور المجتمع لا أن تكون وسيلة للتدليس والكذب تحقيقاً لمنافع ذاتية ولنزعات سلطوية متضخمة. والفيصل في ذلك هو وجود نمط من الرقابة المجتمعية التي تمنع تحول ممارسة السلطة السياسية إلى ممارسة للغلبة والقهر السياسي. وتظهر التجربة البشرية عموماً أنه لن يكون ذلك ممكناً بدون الديمقراطية بكل تمظهراتها، ولاسيما الانتخابات.

و نلاحظ هنا أن الممارسة السياسية في العراق بعد 2003 قد أظهرت ضمور كثير من الأسس الموضوعية لقيام الأحزاب السياسية مما أدى إلى تضخم الكيانات السياسية التي تزعم أنها تشكل أحزاباً سياسية إلى عدد غير معقول من جهة وإلى ضعف الأداء السياسي للأحزاب التي تصدرت الساحة من جهة أخرى. ربما يقول قائل أن عدم وجود قانون للأحزاب هو السبب في ذلك، وهذا صحيح إلى حد بعيد. ولكننا نعتقد أيضاً أن أهم أسباب هذه الظاهرة هو ضعف الوعي السياسي العام عند الغالبية العظمى من الشعب العراقي، وتدني مستوى الإيمان بجدوى الفكر السياسي عموماً، ومن ثم الانصراف إلى القناعات الدينية التي تعفي الفرد من المسؤولية الأخلاقية والعقلية لاختياراته السياسية فضلاً عن الأثر السلبي المدمر الذي تركته ممارسات النظام السياسي السابق على مفهوم الانتماء السياسي. وهو أثر أسهمت الممارسة السياسية في عراق ما بعد العام 2003، سواء على مستوى الخطاب السياسي أو مستوى الإنجاز الفعلي، في تكريسه. واستناداً إلى ما أظهرته انتخابات مجالس المحافظات في العام 2009، وكذلك الحملة الانتخابية الت أعقبت ذلك، نعتقد أن أهم وأخطر وسيلة يملكها الناخب لتصحيح ما أعوج من سياقات الحكم هو صوته الذي ينبغي أن يكون العنصر الأهم في اختيار من يروم انتخابهم لتمثيله في البرلمان القادم. ولعل ما أثرناه هنا من أفكار بصدد هذا الموضوع المهم يمثل بداية منهجية وفكرية تساعد الناخب في التخلص من السلبية وعدم الاكتراث وتحديد خياراته على نحو إيجابي حين يتوجه إلى مركز الاقتراع. أليس كذلك؟



الفصل الثالث

في المسألة الإبداعية

نقد النقد أم الميتا نقد؟

(محاولة في تأصيل المفهوم)

1. مقدمة

تشير المعطيات التاريخية المدونة المتيسرة إلى أن عالم الأدب قد عرف النقد منذ القدم؛ ثم سرعان ما عرف نقد النقد. وكان ذلك في بلاد الإغريق في القرن الرابع قبل الميلاد. فإذا كانت التأملات الأولى حول الأدب والفن، كما جسدها أريستوفانيس في مسرحية «الضفادع»(1)، فإن كتابات أفلاطون وأرسطو، قد تضمنت البذرة الجنينية لنظرية النقد وممارسته. ويمكن إرجاع البدايات الأولى لنقد النقد إلى زمن بواكير التشكل الأول للنقد الأدبي نفسه، وذلك حين بدأت النظريات الأدبية تتفرع وتتخذ لنفسها مسارات مختلفة. إذ مما لا شك فيه أن أية نظرية جديدة في النقد تنطوي، ضمناً أو صراحة، على نقد لما سبقها من نظريات. فمثلاً يمكن القول أن نظرية أرسطو في المحاكاة التي فصلها في كتابه «فن الشعر»، أو «Poetics»، تتضمن رداً غير مباشر على نظرية المثل عند أفلاطون التي وردت في كتابه «الجمهورية». فقد قدم أرطو نظرية جديدة تعبر عن فهم للأدب والفن وموقف إزاءهما جديدين. وهو ما يمكن أن تعد البذرة الجنينية الأولى التي وصلتنا من نقد النقد «النظري». وهكذا يمكن لنا أن نقول بأن أية إضافة إلى نظرية الأدب

(1) ج. م. أ. غروب «النقد الأدبي في ملهاة الضفادع». ترجمة عبد النبي صطيف. مجلة الأقلام، بغداد 1978. الصفحات 35-37.

أو أي تكييف أو تحوير في التصورات النقدية إنما يقع في حقل نقد النقد «النظري». وكان ظهور أولى الكتابات في نقد النقد «التطبيقي» من حصة الحضارة العربية. وقد تأخر لحين ازدهار الحركة النقدية العربية في القرن الرابع الهجري، وفي الحضارة الغربية إلى ما بعد ظهور الطباعة والنشر في القرن الخامس عشر الميلادي وانتشار ظاهرة التعليق على ما يكتبه النقاد الآخرون. ولقد وضعت صفتي النظري والتطبيقي بين مزدوجتين لأن هذا التقسيم لم يكن معروفاً في حينه، وربما ما زال كذلك.

نلاحظ هنا بأن هذه الكتابات في مجال نقد النقد، على كثرتها وتنوعها، قد بقيت حتى الآن تدور في فلك النقد الأدبي والرد على مزاعم النقاد النظرية والتطبيقية، ولم تنهض بما يجعل منها نظرية مستقلة في نقد النقد. وذلك على الرغم من وجود عدد كبير من الدراسات والمقالات التي مارست نقد النقد أو وضعت مصطلح «نقد النقد» في صلب عنواناتها – ولنا رأي في هذا المصطلح سنعرض له لاحقا - أو أشارت إليه في متونها. ففي كتاب «النقد والنقاد المعاصرون»(1) للراحل محمد مندور، وهو من بواكير ما كتب في نقد النقد في الثقافة الأدبية العربيةً المعاصرة نجد ممارسة لنقد النقد دون ذكر للمصطلح في المتن. فالناقد يتحدث عن جهود نقاد محدثين من أمثال حسين المرصفي والعقاد والمازني ولويس عوض ويحيى حقي، ثم يعرِّج على النقد الأيديولوجي من منطلق الدعوة له وليس نقده. وقد خلا الكتاب تماماً من ذكر مصطلح نقد النقد. ومؤخراً، كرست مجلة «فصول»

(1) محمد مندور (د. ت) «النقد والنقاد المعاصرون» مكتبة نهضة مصر. الفجالة. القاهرة. يقدم مندور قراءة أقرب للشرح منها إلى النقد لأعمال النقاد حسين المرصفي وميخائيل نعيمة وعبد الرحمن شكري وعباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني ولويس عوض والقاص يحيى حقي ناقداً، ثم يعرض ويبشر المدخل الذي يسميه النقد الأيديولوجي.

المتخصصة بالنقد الأدبي ملفاً لموضوعة نقد النقد(1). وقد أسهم في هذا الملف نقاد وباحثون هم: صبري حافظ، الناقد والأكاديمي المعروف، الذي كتب حول «قرن الخطاب النقدي والنظرية الأدبية»، حيث يخضع للتمحيص ما قدمه النقد الأدبي خلال القرن العشرين من إنجازات معرفية مهمة واستثنائية، كما ينبه إلى ما اكتنف هذه الإنجازات من فجوات تدفع الباحث إلى أن يطرح أسئلة معرفية مهمة. أما عبد الغني بارة فيكتب حول «تحولات النظرية النقدية المعاصرة: مقاربة تفكيكية في ثقافة التجاوز وعولمة المفاهيم» ، ويقوم الباحث، هنا، بنوع من الحفر في الأنساق المعرفية والثقافية واضعاً الانتقالات التي تحدث على مستوى المفاهيم والمصطلحات على طاولة الفحص والمساءلة العلمية. ويكتب أحمد صديق الواحي حول «نقد النظريات اللغوية المعاصرة»، فيخرج قليلا عن المسار الأساسي للملف مناقشاً النظريات اللغويةً الحديثة والنقد الموجه لها. ويكتب محمد صالح الباعمراني حول «المسألة الأجناسية قراءة عرفانية»، مركزاً جهده على نقد نظرية الأجناس الأدبية وبيان جوانب القصور فيها ومقترحاً البدائل التي يراها مناسبة. ويكتب إدريس الخضراوي حول «نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر: الوعي بالحدود والضوابط» فيعرض في مقالته لكتاب الناقد محمد الدغمومي من منطلق المحاورة التي تتبنى وتناقش، لكن لا تصل إلى حد الموقف المغاير مع ما طرحه الدغمومي ليصل إلى إثارة أسئلة النقد الأدبي ونقد النقد. وعرضت أمل التميمي ثلاثة نصوص في نقد النقد العربي القديم كما طرحها ابن طباطبا في كتابه «عيار الشعر»، ثم كيف فهم ثلاثة من النقاد العرب المعاصرون هذه النصوص. وقد تضمن العدد حواراً مع تزفيتان تودوروف، صاحب كتاب نقد النقد، تحدث فيه عن الطبيعة الحوارية لما

(1) راجع المقالات المشار إليها في العدد 70 من مجلة «فصول» المتخصصة في النقد الأدبي. شتاء 2007.

اقترحه في كتابه هذا. والملفت للانتباه في هذا الملف أن أياً من الباحثين المسهمين لم يول مسألة الحاجة إلى التأسيس لنظرية جديدة تدعم فكرة استقلال نقد النقد اهتماماً يـذكر، فـضلاً عـن عدم الإشارة إلى وجود هذ المسألة أصلاً.

ويكرس الباحث الدكتور أحمد فرشوخ الفصل الثالث والأخير من كتابه «حياة الـنص» لنقد النقد، لكنه لا يلامس فكرة استقلال حقل نقد النقد. ويرى فخرى صالح أن «... نقد النقد... موجود، وهناك نقاد يراجعون تجارب النقاد السابقين، وبهذا نصل إلى أن العملية النقدية لا تنتهي عند علاقة النقد بالنص للمرة الأولى فالنظريات النقدية التي نطالعها في لغات عدة، والتي تنشأ وتتطور هي إعادة نظر دائمة للعلاقة بين التيارات النقدية التي تتراكم عبر العصور»(1). وهو بذلك يحصر إطار نقد النقد في مراجعة بعض النقاد لما يكتبه زملاء لهم. ويرى أحد الباحثين أن «نقد النقد، غالباً، لا يحدد، على المستوى الشكلي، الإطار المصطلحي للأزمة. بل يأتي الرأي على شكل تصدير لمشكلة الشعر وتهرباً من استحقاقات النص نفسه»(2) والباحث، هنا، لا يتصدى للنظر النقدي في أسباب هذا القصور في الأداء، بل يحيل قضية نقد النقد برمتها إلى الرأي المعروف حول رجحان النص الأدبي، والشعري تحديداً، على النقد الأدبي. ويكتب ناقد معروف هو الدكتور عبد اللـه أبو هيف كتاباً في نقد النقد دون أن نعثر لديه على تعريف مخصوص لنقد النقد. فالناقد يوجه نقده إلى النقد الأدبي العربي قائلاً «إن التفكير الأدبي العربي الحديث منذ الخمسينيات مرهون بتحكميات سابقة على التجربة الأدبية وخارجة عنها، مظهرها القبليات المتعدّدة، وباعثها نزوعات النظرية والإيديولوجيات المختلفة التي غالباً ما

(1) أنظر المقابلة مع الناقد فخرى صالح التي أجراها في عمان بدر البلوي ونشرها في جريدة الحياة العدد الصادر يوم 2007/8/7.

(2) عهد فاضل «أزمة نقدية أم مناخ شعري جديد» جريدة الحياة. 2004/7/13.

أضيفت إلى المبدعات الأدبية والفنية من خارجها، فاحتدمت الساحة الثقافية العربية غالباً بمعارك وهمية أو موهومة، زائفة أو غير أصيلة»(1).

ولعل فعل إلحاق نقد النقد بالنقد الأدبي كان سيستمر طويلاً إذا استمر الباحثون والنقاد في إغفال دراسة مظاهر الشبه والاختلاف بين الحقلين والقعود عن السعي لتحديد السمة أو السمات الجوهرية التي تميز نقد النقد عن النقد الأدبي. الواقع أن حقل نقد النقد قد شهد تطورات حاسمة ومهمة. إذ يلاحظ د. محمد بو عزة أنه «إزاء هذا التطور والتراكم المعرفي في مسار النقد العربي الذي يعبر بدوره عن تغير في بنيات المجتمع وأشكال وسياقات المثاقفة، تنهض مهمة حيوية من مهمات النقد هي ضرورة وعي النقد لذاته وتفكيك خطابه، من خلال إعادة النظر في أدواته ومراجعة مسلماته وتمحيص ممارسته، من أجل استكشاف الإكراهات التي تحول دون النهوض بمهامه المعرفية والثقافية»(2). وهذا يعني أن الوقت قد حان لطرح الأسئلة المؤجلة بصدد تلك الإكراهات وأهمها التردد بين مشروعية إلحاق نقد النقد بالنقد الأدبي والتعامل معه بوصفه حقلاً معرفياً مستقلاً. وعلى أية حال، فإن الفاحص المدقق في الأسباب والعوامل التي أدت إلى هذه الحالة أو الظاهرة الخطيرة سيدرك أن هذه الجهود لم تنجح في تأسيس بنية نظرية في نقد النقد تسهم في تعزيز استقلال الحقل الذي أسميناه، حتى هذه اللحظة، بمصطلح نقد النقد، وذلك للأسباب الآتية:

1. إن هذه الجهود لم ترق إلى مستوى الممارسة الواعية لماهية حقل نقد النقد

---

(1) عبد الله أبو هيف «النقد الأدبي العربي الجديد في القصة والرواية والسرد» منشورات اتحاد الأدباء العرب. دمشق. 2000. ص 479.

(2) محمد بو عزة «إغراء النسق: نحو استراتيجية نقدية ثقافية» محطة فكر وفلسفة. الأنترنيت. تاريخ الزيارة 2007/10/20.

الخاصة ولوظيفته وآلياته. فلم يطرح سؤال الماهية في هذا الحقل. وقد عومل نقد النقد، صراحة أو ضمناً، على أنه تابع للنقد الأدبي أكثر من كونه ذا طبيعة خاصة مميزة.

2. و نتيجة لما ورد في (1) أعلاه، فهي لم تقدم جهداً نظرياً وفلسفياً مكرساً لتأصيل مفهوم نقد النقد وتحديد ما يجعل منه حقلاً معرفياً مختلفاً عن النقد الأدبي.

3. ولم تميز هذه الجهود بين ثلاث صور لنقد النقد، الصورة الأولى متمثلة بالنظرية العامة لنقد النقد بوصفه فرعاً معرفياً Discipline ذا خصوصية متميزة، والصورة الثانية متمثلة بالممارسة المألوفة في نقد النظرية أو النظريات النقدية التي تحصر اهتمامها على المستوى النظري أساساً، وهو ما اصطلحنا عليه حتى الآن بنقد النقد النظري، والثالثة متمثلة بممارسة ما اصطلحنا عليه بنقد النقد التطبيقي بوصفها قول على قول نقدي أو مناقشة لمقالة أو دراسة حول نص نقدي بعينه مكرس لدراسة نص أدبي أو مجموعة نصوص محددة.

4. و نتيجة لذلك كله، لم تقدم هذه الجهود، أو تطور، نسقاً من المفاهيم والمصطلحات الخاصة بنقد النقد.

و مما لا شك فيه أن الترابط وثيق بين أسباب ظاهرة عدم وضوح المسافة بين نقد النقد والنقد الأدبيمن جهة وأسباب عدم تحول الأول إلى دراسة علمية مستقلة بحد ذاتها من جهة. وقد أدت هذه الأسباب مجتمعة إلى إن تظل تلك الجهود والكتابات عرضية في جوهرها وعشوائية في أهدافها. فكان أن عجزت عن صوغ مفهوم شامل لطبيعة نقد النقد ومصطلحاته وتقسيماته وغاياته. ولعلنا الآن ندرك طبيعة وحجم هذه المشكلة التي تحتاج إلى جهود متضافرة لعدد من الباحثين المتمرسين في حقل النقد الأدبي والنظرية الأدبية لكي يرسوا دعائم هذه الحقل المعرفي الجديد على أسس علمية راسخة. ولعل هذه الدراسة محاولة أولى تصب في سياق

هذا الجهد الذي نرجو له أن يتواصل مستقبلاً. ولكن على الرغم من كل ما سبق، يمكن لنا أن نقرر بأن التطور المهم الذي يجسد البدايات الضمنية الأولى لوعي نقد النقد بهويته الخاصة، والاقتراب الوئيد من تأسيس الجهد العلمي في نظرية نقد النقد على أسس موضوعية قد كان حصيلة جهود النقاد المحدثين في القرن العشرين. وذلك حين بدأت النظرية النقدية تتطور باتجاه تأسيس نفسها على مبدأ فحص الذات، والتبصر في حدود التشابه والاختلاف بين شتى اتجاهاتها. ولكن كل ذلك لم يرتق بعد إلى مستوى صوغ نظرية خاصة ومتكاملة لنقد النقد، رغم ظهور بعض الكتابات (في صورة كتب أو مقالات) التي تناولت نقد النقد لأنها لم تنظر إلى المسألة على أنها قضية تأسيس لفرع معرفي جديد بقدر ما هي نقد للنظريات القائمة، وتصويب لأحكام نقدية بحق نص أدبي بعينه، وتسديد لمسارات ربما تكون قاصرة عن الوفاء بشروط النقد الأدبي. فهي بهذا الوصف أقرب إلى مفهوم الانتقاد critique، وإلى ما يعرف بالمعارك الأدبية التي شهدتها الثقافة الأدبية العربية، منها إلى مفهوم نقد النقد التطبيقي الذي يضم كلاً من الانتقاد والنقد الأدبي criticism في صيغة متوازنة.

و نذكر في هذا الصدد كتابات بعض من نقاد الأدب العرب التي مارست نقد النقد. فعلى سبيل المثال، يكتب الناقد خلدون الشمعة منطلقاً من موقف هجومي على بعض ما ينشر من النقد الأدبي العربي قائلاً: «... والنقد العربي المعاصر ما يزال في جزء يسير منه أسيراً لجملة من الهرطقات التي تفصح عن قصور فاضح في إدراك العلاقة بين النقد والإبداع ، وبين النقد والعصر الذي ينتمي إليه النص المنقود»(1) ونلاحظ هنا أن الناقد لم يضع ما كتبه تحت عنوان نقد النقد لأنه كان منصرفاً تماماً إلى الممارسة نقد النقد دون الاهتمام بحدود مفهوم الممارسة نفسها. وينحو عبد الرحمن

(1) خلدون الشمعة «هرطقات في النقد» مجلة الموقف الأدبي. العدد 11. دمشق 1974.

حمادي المنحى نفسه في الهجوم على النقد الأدبي العربي. فهو يرى بأن النقد العربي يعـاني مـن جملة ظواهر سلبية هي: التصاغر إزاء الآخر، واللفظية، واستعراض المقدرة، وأخيراً الفوقيـة(1). وكل هذا يقع في حقل الانتقاد للممارسة النقدية الـسائدة دون الخـوض في ماهيـة نقـد النقـد نفسه.

أمـا محمـد بـرادة فإنـه يتقـدم خطـوة إلى الأمـام فيقـدم مـا يمكـن أن يكـون تعريفـاً وظيفياً مختصراً لنقد النقد حـين يقـرر "يمكـن أن نعـد (نقـد النقـد) مـن أكـثر المباحـث صـلة بنظريـة النقـد وجمالياتهـا لمـا يتـيح مـن تفحـص المقـولات وتطبيقاتهـا، والاحتكـام إلى درجـات التناسـب أو التعارضـات بينهـا، والى رصـد (الرؤيـة) و(الموقـف) فـضلاً عـن جـدوى (المنهج) كإجراءات وفرضيات وآليات عمـل»"(2). ونلاحـظ هنـا أن الباحـث لا ينظـر إلى نقـد النقد عـلى أنـه حقـل علمـي مـستقل، وإنمـا هـو يلحقـه أيـضاً بنظريـة النقـد لتـصنيفه لنقـد النقد على أنه «من أكثر المباحث صـلة» بهـا. وقـد أضـاف مبينـاً المـسوغات الفكريـة لممارسـة نقد النقد «إن نقد النقد – في كل الحالات- يكتسب شرعيته وضرورته مـن كـون كـل مجتمـع يتعـيش ويـستهلك ويحـاور مجموعـة مـن الخطابـات لا ينظمهـا الائـتلاف بقـدر مـا يخترقهـا الاخـتلاف والتعـارض والتـصارع. وكـل واحـد مـن تلـك الخطابـات ينـتج مفهومـات ورمـوزاً ومرجعيات أيديولوجية لا يمكن أن تعرف اسـتقراراً نهائيـاً. وهـذه سـمة متولـدة عـن طبيعـة الحياة وجدليتها وتجددها. وفي مجال النقد الأدبي، كان نقد النقد دوماً المقفز الممهـد لطرائـق إبداعية مستجدة. وهو الضمان الحائل دون تجمد القوالب وسـيادة منواليـة واجـترار البلاغـة

(1) عبد الرحمن حمادي «الهرطقية في مأزق النقد العربي المعـاصر» المجلـة الثقافيـة الـصادرة عـن الجامعـة الأردنية.

(2) محمد برادة «محمد مندور من منظور نقد النقد» مقالـة منـشورة في موقـع محمـد أسـليم الألكـتروني. تاريخ الدخول 2007/9/25.

المقننة»(1). وهكذا يغدو نقد النقد مما يقع في مجال النقد الأدبي. ولعلنا ندرك أن هذه الآراء، على أهميتها الواضحة، لا تقدم سوى القليل من العون لتعزيز استقلال نقد النقد لأنها لا تقر أصلاً بتميزه حقلاً معرفياً. ويقدم د. عبد الله الغذَّامي جهداً نظرياً مهماً في نقد النقد مقترحاً فكرة قصور النقد الأدبي وداعياً إلى هجره لأنه أنشعل بأدبية الأدب، وأغفل أهمية الأنساق الثقافية المضمرة. لذلك فإن من المهم، كما يقول الباحث، إحلال النقد الثقافي محله(2). ويقترح ناقد آخر هو نبيل سليمان تقسيماً ذا ثلاثة متون للكتابة الأدبية قائلاً إن النص الأدبي المنقود هو المتن الأول، وأن نقد النص الأدبي هو المتن الثاني، وأن نقد النقد هو المتن الثالث(3). ومع أن هذا التقسيم يتضمن تفريقاً بين النقد الأدبي ونقد النقد، إلا أنه يمكننا أن نلاحظ فيه الآتي:

1. إنه ذو طبيعة زمنية وسببية. فالمتن الأول (النص الأدبي المنقود) سابق في الزمن، ولذلك فهو سبب للمتن الثاني (النقد الأدبي)، والمتن الثاني سابق وسبب للمتن الثالث (نقد النقد). ولا شيء غير هذا.

2. إنه لا يولي اهتماماً للتمحيص والبحث في طبيعة نقد النقد الخاصة. ولا يقدم اللاحق من «متن» دراسة نبيل سليمان عوناً يذكر في تحديد ماهية نقد النقد، لأنه ينشغل تماماً بدراسة جهود النقاد العرب في استثمار الاتجاهات الحداثية في النقد.

3. إنه يفتح الباب أمام متوالية من المتون، كما لاحظ الكاتب نفسه حين قال» لكن لنقد النقد نقده أيضا - كما سيحاول هذا البحث أن يكون - فهل نقول بمتن

(1) المصدر نفسه.
(2) عبد الله الغذَّامي «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط 3. 2005. الفصل الثاني.
(3) نبيل سليمان «المتن المثلث للنقد العربي الحداثي» منشور في موقع
www. Kuwitculture. Org/qurain/13/word/nabeel.doc

رابع ينقد المتن الثالث، ونكون إذن أمام (المتن المربّع)؟ وماذا لو أن الأمر اطرد إلى أس أعلى فأعلى»(1). وبذلك تضيع حقيقة نقد النقد لأنه يمسي مجرد مستوى من عدد من المستويات النقدية.

ويستعمل بعض النقاد والأكاديميين مصطلح نقد النقد دون تحديد لما يقصدونه منه تاركين الأمر لقارئ كتاباتهم أن يستخلص ما يشاء من حدود للمصطلح. من ذلك مقالة للدكتور سلطان سعد القحطاني بعنوان «المقاييس الفنية في نقد النقد الحديث» قدم فيها الكاتب نوعاً من ممارسة نقد النقد التطبيقي، تنطوي على الانتقاد أكثر من النقد، وعرض للكيفية التي تعامل بها بعض النقاد مع المقاييس الفنية في الشعر دون أن يظهر أي اهتمام بتعريف مصطلح نقد النقد نفسه، وإنما اكتفى بالقول «لقد قدمت هذه النماذج لنرى رد فعل النقد (نقد النقد) [و] هل سلم بهذه الآلية، جملة وتفصيلا، أو كان له عليها تحفظ»(2) ولنلاحظ هنا إقحام مصطلح نقد النقد في عنوان المقالة وفي متنها دون ضرورة لأن الكاتب كان قلقاً بين مصطلح النقد ونقد النقد فجاء بهما معاً متجاورين في النص الذي اقتبسناه. وهذا الصنيع يظهر بأن الباحث يستخدم المصطلحين كما لو كانا مترادفين في الدلالة.

2. نقد النقد ونظريات القراءة

حين ظهرت نظريات القراءة والتلقي الحديثة واتجاهات نقد استجابة القارئ أو النقد المكيف للقارئ(3)، انتقل مركز الاهتمام من المؤلف والنص إلى القارئ

(1) المصدر نفسه.

(2) سلطان سعد القحطاني «المقاييس الفنية في نقد النقد الحديث» المجلة الثقافية. العدد 174 في 9 أكتوبر 2006.

(3) أنظر: Suleiman, Susan (1980)"Varieties of Audience- Oriented Criticism» in Suleiman, Susan and Inge Crossman (ed)(1980)

بوصفه الذات التي تمنح النص الأدبي حياته الحقيقية وتعيد إنتاج معناه، فصار واضحاً أن مهمة نقد النقد قد غدت أكثر تعقيداً. فاتجاهات القراءة المختلفة تتفق على إبعاد النص من مركز الاهتمام الأول. وهي تدافع بشراسة عن حقوق القارئ إزاء ما يمكن أن نسميه بحقوق النص. إذن فهي، في نهاية المطاف، تحصن قراءة الناقد إزاء أية مساءلة علمية أو أخلاقية. ونتيجة لذلك، جرى التضييق على حق ناقد النقد في الاستفادة من عنصر مهم وأساسي من العناصر التي يمكن أن تلعب دوراً جوهرياً في تدعيم موقفه في مواجهة النص النقدي، أعني بذلك الحقائق الموضوعية للنص الأدبي الأصلي نفسه، وكونه قرينة مادية ترقى إلى مستوى الدليل الملموس.

إذن، فإن تعدد مفاهيم القراءة تجسيد لاختلاف المنابع والمهادات الفلسفية والفكرية والنقدية التي ركزت على القراءة قد انعكس في تعدد المصطلحات التي تستعمل في النقد الأدبي للإشارة إلى القارئ. ولكن اتجاهات نقد استجابة القارئ تتفق جمعياً على إعلاء شأن رؤيا القارئ للنص ورجحانها على حقائق النص. وتقدم نظريات القراءة نفسها على أنها توصلت إلى حل مشكلة النظرية النقدية وقدمت حلولاً ثورية لقضاياها الأساسية. غير أن هذه الزعم يستند إلى مفهوم الانقطاع المعرفي الذي يرى بأن تطور المعرفة النقدية عبارة عن لحظات من القطيعة مع اتجاهات معرفية سابقة. ولكن هذا الأمر لا يلقى قبولاً عاماً. ذلك أن بعض الباحثين المحدثين يعتمد موقفاً مغايراً. يرى وليم راي «أن أشد البرامج النقدية جنوحاً نحو الراديكالية اليوم ليست خروجاً على التقاليد الماضية بقدر ما هي تكملة

The reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation. New Jersey. Princeton University Press. (pp3- 45).

لها، وليست ثورة بقدر ما هي تطور»(1). ويمكن لنا أن نضيف بأن أية تصورات في النظرية النقدية تنطوي بالضرورة، ضمناً أو صراحة، على نقيضها. وبهذا يمكن لنا القول بأن نقد النقد قد كان في جوهره تطويراً للنظرية النقدية. ولكنه تطوير سيؤدي بالضرورة إلى استقلال نقد النقد تحقيقاً لمنطق تاريخ العلم الذي يشهد على تكون الفروع المعرفية الجديدة واستقلالها في رحم فروع معرفية أخرى مستقرة. ولعل آلية تحقيق هذا الاستقلال تكون عبر العمل على التحقيق الإيجابي لما رصدناه من مآخذ سلبية أربعة على المحاولات السابقة، فضلاً عن تمحيص ما لم يحظ بالانتباه من جهة، واستكشاف ما هو ممكن، وتأشير تخوم جديدة للنقد تتصل بآفاقه السابقة دون أن تكون بالضرورة استمراراً لها.

و تتعدد مناهج القراءة النقدية تبعاً لتعدد المنطلقات النظرية. ويمثل نقد استجابة القارئ، بوصفه نزوعاً حديثاً نحو تكريس فعل القراءة، تجميعاً لعدد من المناهج النقدية حتى ليمكن القول أن نقد استجابة القارئ لا يمثل اتجاهاً منهجياً بعينه. فليس نقد استجابة القارئ نظرية نقدية موحدة تصورياً كما تقول جين ب. تومبكنز(2). وإنما ينطوي على مجموعة من التيارات والاتجاهات النقدية التي تتضمن النقد الجديد New Criticism والبنيوية Structuralism والظاهراتية Phenomenology والتحليل النفسي Psychoanalysis والتفكيكية Deconstuction. وهذه الاتجاهات تستثمر مجموعة من المصطلحات في الإشارة إلى القارئ. وهي تعبر بالضرورة عن اختلاف الأسس الفكرية والفلسفية التي بنيت

(1) وليم راي (1987) «المعنى الأدبي: من الظاهراتية إلى التفكيكية». ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز. دار المأمون. بغداد. ص 17.

(2) جين ب. تومبكنز(1999) «نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية»تحرير. ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة. القاهرة.

عليها. فهنالك القارئ الصوري mock reader والقارئ الضمني implied reader والقارئ الافتراضي virtual reader والقارئ الحقيقي real reader. والقارئ المثالي ideal reader، والقارئ الفائق super reader، والقارئ المؤهل qualified reader.(1). ولعل ذلك الاهتمام بتعريف وتصنيف أنماط القارئين قد كان لتوكيد المكانة التي تحظى بها عملية القراءة عند مختلف تيارات نقد استجابة القارئ. وسواء أكانت القراءة «دمج وعينا بمجرى النص» كما يقول أحد الباحثين(2) أو هي دخول وعي النص على مجرى وعينا، فإنها في كل الأحوال تعني تفاعلاً بين وعيين. وهذا الفهم لكيمياء القراءة يعني أن ناتج هذا التفاعل هو دائماً شيء مختلف تماماً عن مكوناته الأولى. وإذ نلاحظ أن المهادات الفلسفية والفكرية والنقدية التي اهتمت بالقراءة تمثل اتجاهات مختلفة، فإن ذلك يعني أن هذه المصطلحات كافة بحاجة إلى عرض وافٍ ومناقشة مفصلة قد لا يكونان متاحين في هذه الدراسة. وعلى أية حال، يمكن القول بأن أهم نقد يمكن أن يوجه إلى هذه الاتجاهات المختلفة هو أنها قد افترضت أن القراءة تتجسد على مستوى التنظير بوصفها نوعاً واحداً من حيث الماهية. وقد أقامت كل تحليلاتها على أساس هذا الافتراض، فاتجهت إلى تحليل القراءة والكلام عليها استناداً إلى هذا المنطق. لكن الأمر يحتاج إلى شيء من الفحص والتبصر والتمحيص في مسألة كون القراءة ذات ماهية واحدة، ولا تنطوي على إمكانية التصنيف إلى أنواع من القراءات. فهل حقاً إن القراءة ذات طبيعة واحدة موحدة وغير قابلة للتصنيف؟ مما لا شك فيه أن الإجابة على مثل هذا السؤال بالإيجاب يمكن أن تؤدي إلى تغيير مهم وجوهري في

---

(1) إن مصطلح «القارئ المؤهل» هو من مصطلحات الناقد لورنس بيرين. أنظر كتابه
Perrine, Laurrence (1974) «Literature» Vol. II. Poetry: Elements of poetry. Southern Methodist University. USA. P 791.

(2) وليم راي. مصدر سابق. ص 17.

الموقف من القراءة. وانطلاقاً من هذا سنسعى إلى تصنيف القراءة في ثلاثة أنواع، هي: القراءة غير المنتجة، والقراءة المنتجة، وقراءة نقد النقد. وسنرى كيف أن هذا التقسيم يستند إلى أسس علمية هي نتاج استقراء تمظهرات القراءة، وتحليلها، وبناء الاستنتاجات المستمدة منها. وهذا ما سنعالجه في الفقرات اللاحقة.

3. القراءة غير المنتجة:

إذا كان النص الأدبي هو شرط وجود القراءة، إذ لا قراءة بدون وجود النص الأدبي، فإن القراءة هي الفعل الثقافي الإيجابي الذي يخرج النص من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. إذن، القراءة فعل توصيل أو واقعة اتصالية. لذلك فإنها ذات جوهر خارجي لا يحتم وجود مزايا فنية داخلية، ولن تلزم النص الأدبي بمهمة توصيلية داخلية بحثاً عن مغزى أو معنى(1). وإذا كانت القراءة فعلاً إنجازياً يقوم به القارئ، ويجسد طبيعة فهمه واستجابته للنص المقروء، فهي بهذا الوصف شأن ذاتي. فلا أحد يملك أن يسأل القارئ: لم كانت قراءتك على هذا النحو لا ذاك؛ لأنها، ببساطة، ستكون قراءة غير منتجة non-productive reading، أعني بأنها ستكون محتجبة بشكل مطلق وستتخذ شكل كلام نفسي غير محرر(2). وهذا هو المقصود بمصطلح القراءة غير المنتجة. ونفترض أن القارئ في هذه الحالة، ولنسمه القارئ غير المنتج أو non-productive reader، لن يكون

(1) حاتم الصكر(1988) «الشعر والتوصيل». الموسوعة الصغيرة. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ص 7.

(2) الكلام النفسي هو كل كلام دار في النفس ولم تفصح عنه، كأن تفكر دون أن تنطق في الآتي: (سأعلن لصديقي عن رغبتي بالسفر.) ثم لا تقول ما نويت. وواضع مصطلح الكلام النفسي هو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني في كتابه «الإنصاف». تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري. القاهرة 1963. أنظر الصفحات 81-82.

ملزماً بإعطاء قراءته صيغة منهجية ما لأنه لن يصوغها في قالب لغوي شفاهي أو مكتوب. ولذلك فهو لن يبحث لها عن تسويغ عقلي أو منهجي. ولو حللنا طبيعة العلاقات القائمة في القراءة غير المنتجة لرأينا أنها علاقة ثنائية بسيطة طرفاها النص الأدبي والقارئ غير المنتج. والحقيقة أن القراءة غير المنتجة، في واقع الأمر، تتصف بالآتي:

1. إنها مجموعة قراءات وليست قراءة واحدة. فهي قد تكون محدودة العدد أو قد تبلغ الآلاف أو الملايين.

2. لا يمكن تصنيف هذه القراءات في مجموعات بأية وسيلة ممكنة.

3. إن قراءة كاتب النص الأدبي الأصلي هي واحدة من مجموعة القراءات تلك.

وهذه القراءات غير مرتبطة بزمان أو مكان معينين. وفضلاً عن ذلك، فإن القارئ في هذا النوع من القراءة هو قارئ غير تاريخي، وهو يمثل مجموعة كبيرة من القراء وليس قارئاً واحداً، بل قد يكون آلافاً أو ملايين من الأشخاص الذين عاشوا أو يعيشون أو سيعيشون في أزمنة وأمكنة مختلفة، كما هو الحال في القراء غير المنتجين لملحمة جلجامش أو للشعر الجاهلي أو لروايات نجيب محفوظ أو لشعر شكسبير. وسيكون من المستحيل تصور أنواع القراءات الذاتية التي أنجزوها ولم يصرحوا بها وكم هي متباينة أو متفقة. وربما كانت الزهرة البرية رائعة الجمال التي لم يشاهدها أحد لأنها وجدت يوما في صحراء خالية رمزاً لمثل هذه القراءات التي قد تكون جميلة ولكنها غير ذات موضوع بالنسبة لنقد النقد. ولعل ذلك هو أحد الأسباب الكامنة في غموض مفهومي القراءة والقارئ، وصعوبة تحديد هذين المصطلحين، فضلاً عن تعدد صورتيهما. وتوضح الترسيمة رقم 1 بنية العلاقة الثانية البسيطة في القراءة غير المنتجة.

(الترسيمة رقم 1)

القراءة غير المنتجة

النص الأدبي ⟵-----------⟶ قارئ غير منتج (متعدد، غير تاريخي)

↓

قراءة متعددة

4. القــراءة المنتجة

حين تتحول القراءة إلى ممارسة نقدية مدونة ومنشورة، ولنسميها القراءة المنتجة productive reading، فإنها، بدون أدنى شك، ستختلف شكلاً ومضموناً. فهي ستكون واضحة المعالم، وأقرب للموضوعية، وفردية حتى وإن تعددت صورها لكون أية من صورة من صورها المختلفة لا يمكن سوى أن تنسب إلى كاتب بعينه، له شخصيته المعروفة، وله تاريخه. كما أن القراءة المنتجة ستكون أكثر تعقيداً من الناحية التقنية لأنها ستتخذ شكلاً مكتوباً فضلاً عن كون الناقد في هذا الضرب من القراءة سيعتمد منهجاً بعينه في إنجاز عمله. كل ذلك لأنها تُنجز من فرد معين هو القارئ الناقد، أو القارئ المنتج productive reader، وفي زمان ومكان معينين. وهذا القارئ المنتج يسعى إلى تقديم صوغ لساني لطبيعة فهمه واستجابته للنص الأدبي المنقود. وذلك في صورة مقالة نقدية لها منطلقاتها الفكرية والنظرية وشروطها المعرفية العامة التي قد تكون ضمنية أو صريحة. وقد يقدم الناقد قراءته المنتجة شفاهياً في محفل أو ندوة أدبية، ولكن ذلك لن يؤثر كثيراً على مقوماتها الأساسية. إذن سينتج الناقد نصاً جديداً ذا طبيعة معرفية في جوهرها هو النص النقدي. وسيكون لهذا النص النقدي الجديد قراؤه غير المنتجين، وربما المنتجين كذلك كما سنرى. ولعل هذه المزايا تؤكد الطبيعة الخاصة للنقد. تلك

الطبيعة التي تميزه عن الأدب من جهة وعن نقد النقد من جهة ثانية. إذ لم يعد مقبولاً ذلك الرأي الذي يغض من قيمة النقد ويجعل منه كلاماً ثانياً. ومن المبدعين الذين مارسوا النقد الأدبي نختار شاعراً وناقداً هو الدكتور علي جعفر العلاق الذي يؤكد «لقد فارق النقد، بفضل الاتجاهات التأويلية الحديثة، تبعيته للإبداع، تلك التبعية التي تجعل منه قولاً ثانياً يدور في فلك قولٍ أول هو القول الأدبي»(1). ولذا فإننا نميل إلى توكيد ما يميز النقد الأدبي وكونه فعالية كتابية من الطراز الأول تعبر عن القراءة المنتجة لنص أدبي تتميز بخصائص ومقومات خاصة بها. ولكننا نعتقد بوجود أسباب علمية وجيهة لتمييز نقد النقد عن النقد الأدبي، وهو سنوضحه لاحقاً.

إذن ستكون العلاقة البنيوية الجديدة رباعية العناصر بين النص الأدبي والناقد الأدبي - الذي أسميناه بالقارئ المنتج - من جهة، ثم النص النقدي وقارئه الافتراضي غير المنتج من جهة ثانية. وهذا يعني أن الناقد الأول، حين ينشر مقالة نقدية حول نص أدبي ما، يكون قد أنتج نصاً مقروءاً ولذلك فهو قد قبل ضمنياً مبدأ المساءلة المعرفية والأخلاقية على ما ورد في نصه من مزاعم وآراء لأنه قبل أن تكون مقالته مفعولاً لفاعل، أو ربما فاعلي، القراءة الثانية، بمعنى أن كاتب نقد النقد قارئ منتج أيضاً، فضلاً عن القراء غير المنتجين الآخرين. وتظهر الترسيمة رقم (2) بنية العلاقات الرباعية المركبة في القراءة المنتجة.

---

(1) د. علي جعفر العلاق«التحديق في الشرر:تأملات في مشهدنا النقدي» مقالة منشورة في موقع د. علي جعفر العلاق. تاريخ الزيارة 2007/10/15.

(الترسيمة رقم 2)

القراءة المنتجة

النص الأدبي ⟵------- قارئ منتج (فرد معين تاريخي)

↓ ↓

قراءة مفردة مؤلف --⟵ نص نقدي⟵-- قارئ غير منتج

و نؤكد هنا الأهمية الاستثنائية لعملية النشر لأنها تخرج رأي القراءة المنتجة من النطاق الذاتي الخاص إلى النطاق الموضوعي العام دون أن تفقد تفردها. وهي بذلك تسهم في تشكيل الوعي الأدبي. فإذا كانت القراءة مستوفية لشروطها المعرفية، أنجزت مهماتها المعرفية والأخلاقية بنجاح، وإذا أخفقت في ذلك، أسهمت في التشويش الفكري وفي زيادة حالات الالتباس التي تعيق عملية التلقي الحر للنص المنقود.

5. نقد النقد بوصفه قراءة

يستمد القول باختلاف نقد النقد واستقلاله عن النقد الأدبي أهميته العلمية والمعرفية من قاعدة عامة في نشأة وتكون العلوم. وهي قاعدة أساسية ومهمة للغاية. وتنص هذه القاعدة على أن لكل علم أو فرع من فروع المعرفة موضوع، أو subject، يختص بدراسته، وجهاز اصطلاحي، ومنهج. وحين نطبق هذه القاعدة على النقد الأدبي، نجد أن موضوع النقد الأدبي يتضمن عنصراً واحداً هو دراسة الأعمال الأدبية وطرق تلقيها وتذوقها. أما حين نطبق هذه القاعدة على نقد النقد فسنجد أن موضوع نقد النقد يتضمن عنصرين متميزين: أولهما النقد الأدبي في مستوييه النظري والتطبيقي، وثانيهما الأعمال الأدبية (راجع الترسيمتين 3 و4 أعلاه). وهذا التصنيف يعبر عن تراتبية حقيقية، بمعنى أن موضوع نقد النقد أوسع من موضوع النقد الأدبي لأن النقد

الأدبي نفسه يقع في صلب موضوع نقد النقد. وهذا الفرق الجوهري بين موضوع النقد الأدبي وموضوع نقد النقد يستلزم، بالضرورة، العمل على تعزيز فكرة استقلال نقد النقد عن النقد الأدبي. كما يترتب على هذا الاختلاف في الموضوع أن يختلف نقد النقد، بهذه الدرجة أو تلك، عن النقد الأدبي في آلياته ومصطلحاته وأهدافه التي يتغياها. وفضلاً عن ذلك، يكتسب نقد النقد أهميته وحيويته من كونه مختلفاً في رؤياه، بهذه الدرجة أو تلك، عما يتخذه موضوعاً للدرس والمساءلة المعرفية من النقد الأدبي. فلو حصل تطابق أو تماثل بين قراءة نقد النقد وقراءة النص النقدي موضع المساءلة المعرفية لنص أدبي بعينه لكان لدينا نوع من التماهي بين النقد من جهة، ونقد النقد من جهة أخرى، وهو مما يطيح بالحاجة إلى نشوء نقد النقد. وقد تكون أسباب الاختلاف بين القراءتين ذات جذور فكرية تتعلق بالموقف من الأدب والفن ودور كل منهما في الحياة وفي التعبير عن مجمل التجربة الوجودية للإنسان، أو منهجية كأن يرى ناقد النقد بأن منهج الناقد لم يوف النص المنقود حقه لقصور في مفاهيمه أو إجراءاته. وقد تكون أسباب الاختلاف ذات صلة بالتباس في آليات القراءة وقصورها عن الوفاء بالضوابط العلمية والمعرفية الأساسية التي تعد شروطاً لا بد منها في أية قراءة نقدية رصينة. ولعل هذا هو السبب المهم في كون نقد النقد ينبني على أساسين هما: الانتقاد، وهو بالإنجليزية critique، ونعني به نقد الأفكار والأسس والمناهج، والنقد الأدبي أو criticism. إذن, فإن نقد النقد ينطوي بالضرورة على النقد والانتقاد معاً. فهو ينتقد ما تضمنته القراءة النقدية المنتجة، وفي الوقت نفسه ينتج قراءة نقدية مغايرة كما سنبين لاحقاً. وفضلاً عن ذلك فإن لنقد النقد وظائف أخرى سنأتي على ذكرها لاحقاً.

ويمكن تقسيم نقد النقد، في صورته الحالية التي تتجسد في حقل النقد الأدبي، إلى فرعين هما: نقد النقد النظري، وهو الذي يناقش الأسس النظرية للاتجاهات النقدية السائدة مشككاً في جدواها أو في دقتها ومبيناً جوانب القصور فيها. ويوجه

هذا النمط من نقد النقد هدفه النهائي نحو اقتراح بدائل للمناهج والنظريات النقدية السائدة التي تكون موضع الدرس النقدي. ولعل أوضح الأمثلة على ذلك ما كتبه آ. أي. ريتشاردز حين كرس الفصل الأول القصير، المكون من 7 صفحات في الطبعة العربية، للحديث عن فوضى النظريات النقدية(1). وكذلك ما اقترحه ستانلي هايمان في كتابه المهم «النقد الأدبي ومدارسه الحديثة»(2) حين وجه نقداً موضعياً في كل فصل كتبه للنقاد الذين عرض لمناهجهم النقدية ثم اقترح، في الفصل الأخير من الكتاب، بديلاً توليفياً من المناهج موضع النقد كافة. كما أن تزفيتان تودوروف قد صنع مثل ذلك في فصول كتابه «نقد النقد»(3). أما الفرع الثاني من نقد النقد فهو الذي يسلط الضوء على نص نقدي تطبيقي بعينه. فيقوم بعملية استقراء للنص النقدي التطبيقي مبيناً الجوانب الإيجابية فيه، ومؤشراً أيضاً جوانب الإخفاق بالارتباط مع النص الأدبي موضوع النقد. ولعل أوضح مثال على نقد النقد التطبيقي، هو ما كتبه ديفد ديتشس في كتابة المهم «مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق» حين خصص الفصل الثاني عشر لدراسة نقدية تبين أوجه القصور في نقد د. جونسون لقصيدة لسيداس(4). كما يمكن أن تعد المعارك النقدية التي تدور حول نصوص بأعيانها أمثلة على نقد النقد التطبيقي.

إذن، حين يتصدى ناقد ثانٍ لنقد ما كتبه الناقد الأول فإنه يكون قد ارتكب

---

(1) ريتشاردز، آ. أي.(1926) «مبادئ النقد الأدبي» ترجمة د. إبراهيم الشهابي. منشورات وزارة الثقافة. دمشق. 2002. الصفحات 7-13.

(2) ستانلي هايمان (1966) «النقد الأدبي ومدارسه الحديثة». ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم.

(3) تزفيتان تودوروف «نقد النقد». ترجمة صالح سويدان. بيروت.

(4) ديفد ديتشس (1956) «مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق» ترجمة د. محمد يوسف نجم. مراجعة د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 1967.

كل ما قام به الناقد الأول في القراءة المنتجة من تقديم قراءة واضحة المعالم، وأقرب للموضوعية، ومفردة، وشخصية، وتاريخية، فضلاً عن أنه سيكون قد قبل أن يتحمل المسؤوليتين المعرفية والأخلاقية اللتين ترتبطان بفعل الكتابة والنشر. كما أنه سيكون قارئاً منتجاً لقراءة نقدية موضوعها النص الأدبي الذي كان مدار نقد الناقد الأول. وفي هذه الحالة تنشأ لدينا علاقة معقدة بل شديدة التعقيد بالقياس إلى سابقتيها. إذ تتكون العلاقة من النص الأدبي وقارئه المنتج، ثم النص النقدي الأدبي وقارئه المنتج ثم النص الناقد للنص النقدي الأدبي وقرائه غير المنتجين. وستكون علاقة ناقد النص النقدي مع نصين لا نص واحد مما يعني أنه سينجز قراءتين لا قراءة واحدة. فهو سيقرأ النص الأدبي والنص النقدي بصفته قارئاً ومن ثم ناقداً. إذن فنحن هنا إزاء قراءتين لا قراءة واحدة: قراءة للنص النقدي وقراءة للنص الأدبي. وهذه الأخيرة ستكون مغايرة بالضرورة لقراءة الناقد الأول. إلا أنها لن تأخذ الشكل المألوف للمقالة أو الدراسة النقدية، إنما ستكون قراءة يعبر عنها ضمناً أو صراحة. وستكون متداخلة مع قراءة ناقد النقد للنص النقدي. وقد تتخذ شكل ردود واعتراضات وتصويبات لآراء الناقد الأول، أو قد تنزع إلى إعادة فحص وتقويم النص الأدبي برمته أو أجزاء منه. وبهذا الوصف، فإن قراءة نقد النقد ستكون ذات جوهر حواري متعدد الأطراف. وستدفع قارئ نقد النقد، سواء أكان منتجاً أم غير منتج، إلى العودة إلى النص الأدبي وإلى النقد الذي كتب حوله حتى يتوصل إلى تكوين تصور منصف لكلا الرأيين. ونؤكد هنا أن الاحتكام إلى النص الأدبي سيكون من أهم وسائل ترجيح رأي على آخر في أي اختلاف بين النص النقدي والنص الذي يتناوله بالنقد. وهذا الصنيع المهم يمكننا من أن نقلل من الغلواء والتطرف في ممارسة حق القراءة، وأن نعيد للنص الأدبي، في الوقت نفسه، شيئاً من هيبة الجانب الموضوعي لوجوده ودوره في العملية الأدبية، ذلك الجانب الذي فقده النص الأدبي نتيجة التركيز الشديد على آليات القراءة وإقصاء النص إلى

هامش تلك الآليات. كما سيمكننا ذلك من أن نؤكد الأهمية النسبية الخاصة للمعاني التي تضمنها النص الأدبي، فضلاً عن إضفاء السمة العلمية أو المنهجية على نقد النقد استناداً إلى حقيقة أن «وجود العلم في أي موضوع يغير شخصيته من العرضي إلى السببي، ومن العشوائي والحدسي إلى المنهجي،...» كما يقول نورثروب فراي[1].

وتبين الترسيمة رقم 3 البنية المعقدة للعلاقات الناتجة من عملية القراءة في نقد النقد:

(الترسيمة رقم 3)

قراءة نقد النقد

النص الأدبي← قارئ منتج(مؤلف)---← نص نقدي← قارئ غير منتج

↑ ↑

قارئ منتج

↓

نص نقد النقد

↓

قارئ غير منتج(متعدد وغير تاريخي)

(1) نورثروب فراي (1991) «تشريح النقد» ترجمة محي الدين صبحي. الدار العربية للكتاب. ص. 16.

6. نقد النقد أم ميتا نقد

واستناداً إلى ما عرضناه لحد الآن، فإن علينا أن ننظر في مسألة جوهرية أجلنا الكلام فيها حتى الآن، وذلك حتى نوفي الموضوع شيئاً من حقه في المجال الاصطلاحي. وأعني بذلك فحص مسألة دقة وأهلية مصطلح نقد النقد للبقاء، وهو في الإنجليزية criticism of criticism. فهل يصلح هذا المصطلح للتعبير عن التغير في الموقف إزاء استقلال الحقل المعرفي الجديد؟ من الناحية التاريخية، نعلم أن نشوء الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة قد اقترن بانتقاء مصطلح جديد هو «linguistics» للدلالة عليها، بدلاً عن المصطلحات السابقة ولاسيما مصطلح فقه اللغة، أو «philology». وهذا يعني أن التغييرات المهمة في الحقل العلمي توجب اعتماد تسمية جديدة له. وفضلاً عن هذا المسوغ التاريخي والعلمي، فإننا نرى أن مصطلح «نقد النقد» لم يعد صالحاً لوصف المرحلة الجديدة وذلك للاعتبارات الآتية:

1. إنه يعبر عن مرحلة سابقة في تطور ما اصطلح عليه بنقد النقد. تلك المرحلة التي لم يكن نقد النقد قد حقق منزلة الحقل العلمي المستقل.

2. لا يعبر المصطلح في صورته هذه عن مغايرة ما نعنيه بنقد النقد للنقد الأدبي في ممارسته المألوفة بقدر ما يجعل منه مجرد تعقيب، وربما تعقيب قادح، على النقد الأدبي.

3. إنه لا يحقق مبدأ الاقتصاد في التعبير الاصطلاحي. فالمصطلح المكون من كلمة واحدة أفضل من المصطلح المكون من كلمتين، والذي يتكون من كلمتين أفضل من ذلك الذي يتكون من ثلاث كلمات، وهلمجرا.

ولذلك كله، نقترح أن يجري تبني مصطلح جديد يعبر عن هذه النقلة

المنهجية في النظر إلى ظاهرة نقد النقد. ونجد أن الكتابات باللغة العربية حول الموضوع قد التزمت بمصطلح نقد النقد، أما الكتابات في اللغة الإنجليزية فهي تتقلب بين مصطلحين في الاستعمال هما: مصطلح نقد النقد، وهو الأكثر شيوعاً، ومصطلح الميتانقد، وهو في الإنجليزية «metacriticism» وفي الفرنسية «métacritiques». والمصطلح الذي نقترح الالتزام به ونفضله هو مصطلح (ميتانقد). وهذا المصطلح، في تقديري، له سمة اصطلاحية واضحة، فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد إلى نفسها ولكنه يعبر عن مستوى من الاشتغال المنهجي والإجرائي والمعرفي مختلف تماماً عن النقد الأدبي. كما إنه ليس بعيداً عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات من مثل الميتالفيزيقا والميتالغة. ولذلك فإنه يعطي مسألة البعد المفهومي لنقد النقد قالباً اصطلاحياً أوضح وأدق، فكما تختلف الميتافيزيقا عن الفيزيقا، يختلف الميتانقد عن النقد الأدبي. وهو ما سيساعد في فك التداخل والاشتباك بين النقد الأدبي والحقل العلمي الجديد. فما هو من النقد ليس بميتانقد، وإنما هو موضوع قد يدرسه الميتانقد، ويختلف الميتانقد عن النقد الأدبي ليس في الموضوع الذي يدرسه كل منها فحسب وإنما أيضاً لأن الأخير، أعني الميتانقد، أقل ذاتية في القراءة وأكثر نزوعاً نحو الموضوعية. وسيكون ممكناً أن نشتق من مصطلح الميتانقد مصطلحاً آخر هو «ميتاقارئ» ، أو meta reader ، ونضيفه إلى جملة التوصيفات الاصطلاحية للقارئ التي ذكرناها سابقاً. ويمكن القول بأن الميتاقارئ هو قارئ منتج في حقل الميتانقد، وذلك تمييزاً له عن القارئ المنتج في حقل النقد الأدبي.

وهنا ينبغي التنويه إلى حقيقة مهمة، ألا وهي أن الميتانقد مفهوم واسع الدلالة. ولا ينحصر موضوعه في النقد الأدبي والنصوص الإبداعية في الفنون القولية مثل الشعر والقصة والرواية، وإنما يتفرع أفقياً ليشمل أنواع الميتانقد في الفنون الأخرى

مثل المسرح والموسيقى والفنون التشكيلية فضلاً عن الميتانقد في حقل الدراسات الإنسانية عامة وفي حقول الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ. كما يمكن أن يتفرع رأسياً ليشمل الميتانقد الشعري والميتانقد القصصي والروائي. ولعل هذه المزية، أعني كون الميتانقد يتفرع أفقياً ورأسياً، تدل دلالة واضحة، بل قاطعة، على كون الميتانقد فرع معرفي رئيسي مهم، وليس مجرد ممارسة جانبية ملحقة بالنقد الأدبي أو رداً على بعض دراساته.

7. وظائف الميتانقد

إن اختلاف موضوع الميتانقد، كما سبق القول، واستقلاله بوصفه حقلاً معرفياً له آلياته ومصطلحاته الخاصة، سيؤدي بالضرورة إلى أن تكون له وظائف مختلفة بهذه الدرج أو تلك عن النقد الأدبي. ويمكن هنا أن نحصر وظائف الميتانقد الأدبي في الآتي:

1. يقوم الميتانقد الأدبي بقراءة مزدوجة الهدف، فهو يقرأ النص النقدي قراءة محاورة واختلاف، وفي الوقت نفسه، ينجز قراءته الخاصة للنص الأدبي المنقود. ويكون هذا الفعل واضحاً تماماً في الميتانقد التطبيقي. على أن الميتانقد النظري لا يخلو من عودة إلى النصوص الأدبية بإشارات سريعة لإسناد وتدعيم الحجج التي يذهب إليها الباحث في الميتانقد.

2. يقوم الميتانقد الأدبي بتفكيك النقد الأدبي لفحص العناصر الأيديولوجية الثاوية في المزاعم النظرية، ويكشف عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كانت بمثابة الحاضنة له، وجعلت الناقد يتبنى منهجاً نقدياً دون سواه، واضعاً عمل الناقد في سياق أكبر. والواقع أن هناك علاقة وثيقة بين نقد النقد والتفكيك. يقول دريدا «يتميز التفكيك عن النقد. فالنقد يعمل دوما وفق ما سيتخذه من قرارات فيما بعد، أو هو يعمل عن طريق محاكمة. أما التفكيك فلا يعتبر

أن سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي هي أعلى سلطة.إن التفكيك هو أيضا تفكيك للنقد. وهذا لا يعني أننا نحط من قيمة كل نقد أو كل نزعة نقدية. لكن يكفي أن نتذكر ما عنته سلطة النقد عبر التاريخ»(1). وهذا يعني أن الميتانقد يمثل ممارسة فكرية وكتابية مختلفة تماماً في مناهجها وغاياتها عن النقد الأدبي.

3. يحدد الميتانقد الأدبي الأنساق الثقافية المضمرة التي جعلت الناقد يتبنى منهجاً نقدياً دون سواه.

4. يكشف الميتانقد الأدبي عن صيرورة النقد الأدبي وتحولاته، ويربط بين العوامل السياقية الخارجية التي تحفز عملية التطور الأدبي، ومن ثم تطور النقد الأدبي نفسه، والعوامل الداخلية الذاتية المستمدة من الوعي بضرورة التغيير المحفزة بالتأمل ويحدد دور كل منهما. وهذا الوعي المركب لا يرتبط بالضرورة بالمؤثرات الخارجية، وإنما هو نتاج تأمل الشعراء والكتاب في جوهر عملهم الإبداعي.

5. يدرس الميتانقد الأدبي لغة النقد الأدبي وآلياته بوصفه معطى أدبياً ذا طبيعة خاصة يقوم على المزاوجة بين حرية الإبداع من جهة والالتزامات المنهجية والمعرفية من جهة أخرى.

6. يعمل على إعادة تشكيل وعي القارئ غير المنتج ليكون على بصيرة تتجاوز مسألة فهم ما قاله الناقد بحق عمل أدبي بعينه إلى مسألة معرفة كيف قال الناقد ذلك ولماذا. وهذه الوظيفة ذات طبيعة بيداغوجية واضحة.

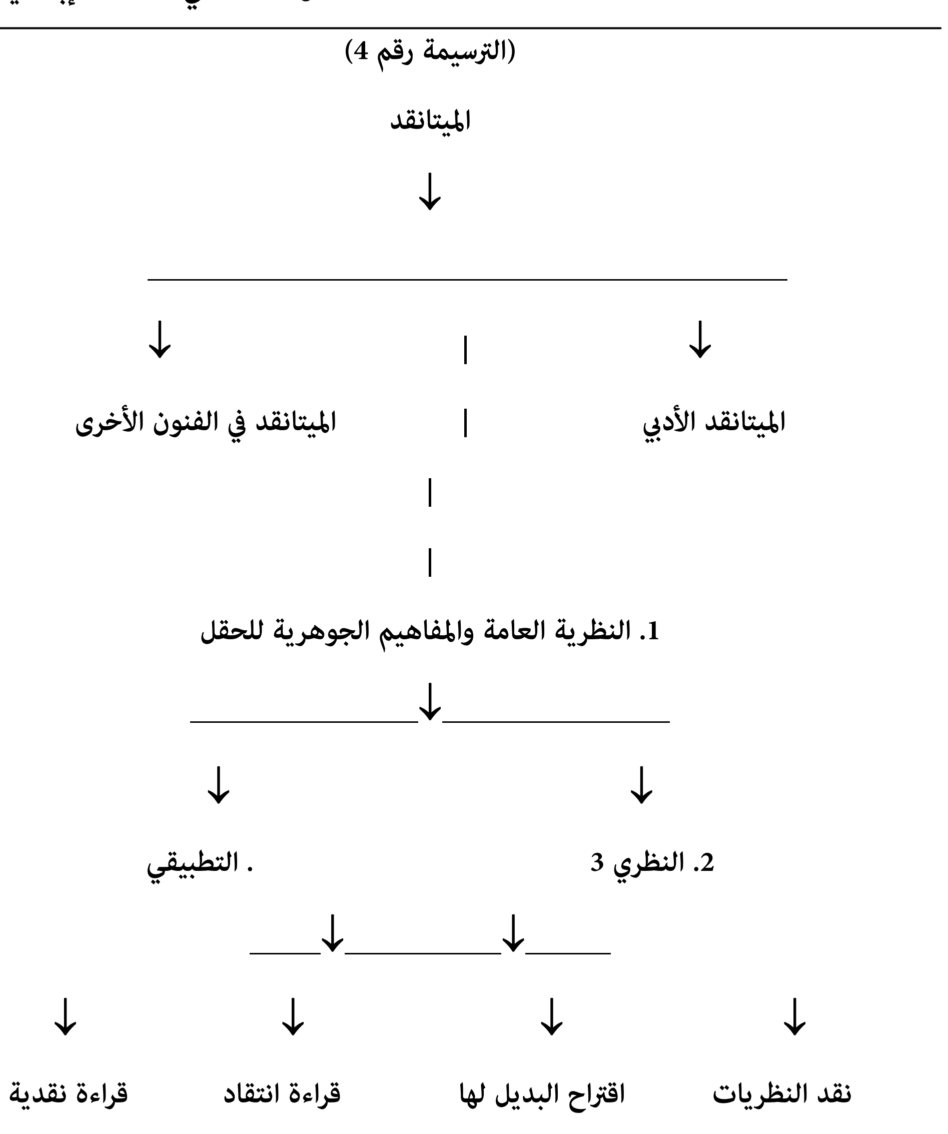
وقبل أن ننهي هذه الفقرة، نرى من الضروري أن نقدم هنا تصوراً لترسيمة تعبر عن صيغة البنية المركبة للميتانقد ومكوناته الأساسية، وترابط العلاقات الوثيق بينها.

---

(1) أنظر:

J.Derrida, (1992) Points de suspension, entretien avec D. Cohen Ed. Galilée.

(الترسيمة رقم 4)



واستناداً إلى كل ما سبق، سيسهم مـا اقترحنـاه في تمكيننـا مـن أن نبعـد عـن حقل الميتانقد العروض الشارحة للنظرية، أو تلك التي تسعى إلى تبسيطها وجعلهـا مفهومة من القارئ العادي، وهو ما يـسمى في الإنجليزيـة **popularization**. وكتـب النقـد الأدبي المنهجيـة التـي تعلـق عـلى الاتجاهـات والنظريـات النقديـة دون أن

تتضمن وجهات نظر تتسم بالعمق والأصالة، وكل الأطروحات التي تقبل كل ما يرد من مقولات في نظرية نقدية ما دون مساءلة معرفية أو مغايرة في المواقف الفكرية أو المنهجية، وكذلك العروض السطحية لكتب النقد الأدبي في الصحافة.

8. الميتانقد التطبيقي والاختيار بين ثلاث امبرياليات

(الشروط المنهجية)

في النقد التطبيقي، يمكن لنا أن نعد أية مقالة نقدية قراءة محكمة[1] حين تلتزم جملة من الشروط الموضوعية. ورغم أن القراءة المحكمة كانت من مصطلحات النقد الجديد الذي ازدهر في أمريكا بين الحربين العلميتين الأولى والثانية، إلا أنها حافظت على أهميتها بعد أن ذوى النقد الجديد بما له وما عليه. ولعل ذلك يرجع إلى أن المصطلح يعبر عن مفهوم إجرائي دقيق يتجنب التعميمات ليركز على ما هو محدد، وينشغل بأدق التفاصيل بالقدر نفسه الذي ينشغل فيه بالكليات مثل موقف الكاتب الفكري والمعنى الشامل للنص الأدبي، كما يوجه الاهتمام إلى كل التوترات الدينامية والتناقضات أو المشكلات في الصور والأسلوب والمحتوى ولغة النص الأدبي. وإذا لم تلتزم القراءة النقدية المنتجة بمثل هذه الشروط الموضوعية، جاز لنا أن نعدها قراءة رديئة أو مخفقة أو انطباعية. ولكن كلامنا هذا ينبئ عن النزوع نحو الأحكام التقويمية الجاهزة لأنه نتيجة منطقية لقراءة علمية ومنهجية دقيقة. وفي كل الأحوال فإن القراءة النقدية تتحمل مسؤوليتين جسيمتين: علمية وأخلاقية. ولنا أن نضيف بأن القراءة الحديثة، إذ تنزع إلى إعلاء شأن الذات القارئة، وتمنحها حقوقاً استثنائية في منح الحياة للنص مرة بعد أخرى، فإن ذلك قد يعني أنها تتهاون أو تقصر في العمل على إنصاف النص الأدبي من أية أحكام ذاتية لا تحتكم إلى ضابط

(1) إن مصطلح القراءة المحكمة في الإنجليزية هو(close reading)، ويقابله بالفرنسية explication de texte)).

منهجي. وهي بذلك لا تحصن نفسها ضد التحول إلى محض قراءة انطباعية. ولكي نرتقي بخطابنا النقدي إلى مستوى العلمي والمنهجي المنشود، لا بد من اعتماد معايير أو ضوابط معرفية أساسية ينبغي أن تتوفر في أية قراءة نقدية حتى يمكن أن نصفها بالقراءة المحكمة التي تنجز مهمتها المعرفية وترتقي إلى مستوى القبول العلمي بصرف النظر عن موقفها من النص الأدبي الذي تتناوله بالتحليل والدرس. ويمكن إيجاز هذه المعايير العلمية بالآتي:

1. دقة أحكام الناقد المستندة إلى وقائع نصية مأخوذة من النص المنقود، وعدم تناقض هذه الأحكام.
2. دقة تصنيفاته للظواهر النصية المدروسة.
3. وضوح المنهج فيما يطرحه الناقد والتزامه بسياقات في التحليل والرصد لظواهر النص المنقود منسجمة مع منهجه.
4. دقة استخدام المصطلحات المتخصصة ووضوح مقاصد الكاتب من استعمالها.
5. سلامة لغة النص النقدي ودقة صوغها، وخلوها من وجوه الغلط في التركيب النحوي وفي ضبط علامات التنقيط بوصفها جزءاً مهماً من نظام الكتابة.
6. تناسق إستراتيجيات القراءة التي اعتمدها الناقد وأقام على أساسها قراءته النقدية وتناسبها مع طبيعة النص الأدبي المنقود.

ولأن هذه المعايير تنتسب إلى حقل المنهج العلمي، فإن من البدهي أن يلزم الميتاناقد نفسه أولاً بها، وأن يعكس هذا الالتزام فيما ينشئ من دراسات في حقل الميتانقد، سواء في مناظرته للنص النقدي أم في قراءته للنص الأدبي الأصلي. وإذا كان افتقار القراءة النقدية إلى أي من هذه الشروط المعرفية قد يكون من المؤاخذات

التي تعد نقصاً مهـماً فيهـا، فـإن افتقارهـا إلى بعـض أو كـل هـذه الـشروط يجعـل مـن حـق الميتاناقد أن يقول كلاماً ينبه إلى هذه العثرات بدقة لأنه أنما ينشئ عملاً علميـاً يتحـرى الدقـة والموضوعية، وهو عمل يمثـل نتيجـة منطقيـة للوصـف والتحليـل والاسـتقراء ومـن ثـم صـوغ النتائج. وإذا كان البعض يعتقد، وله الحق في ذلك، أن لا سـبيل للمفاضـلة بـين قـراءة وأخـرى انطلاقاً من مبدأ حرية القراءة الذي تنافح عنه مناهج استجابة القارئ الحديثة، فإننا نقول لـه بـأن ذلك صحيح تماماً، ولكنه صحيح فقـط عـلى مـستوى القـراءة غـير المنتجـة. تلـك القـراءة المحتجبة احتجاباً مطلقاً كما أوضحنا سابقاً. أما حين تكون القراءة منتجة، وتتخذ شـكلاً لـسانياً ومنهجاً قابلين للتمحيص والدراسة، وحين تنشر حتى تغدو شأناً عاماً ينقل فعالية القـراءة مـن حالة التلقي الذاتي الكامن إلى التلقي المفصح عنه والمؤثر في الآخرين، فإن لدينا من الاعتبارات العقلية، ومن التراث المعرفي والمعايير والضوابط المنهجية مـا يمكننـا مـن الرصـد والتمييـز بـين قراءة وأخرى. ولو استثمرنا هـذا الـتراث عـلى نحـو صـحيح وطبقنـا هـذه المعـايير والـضوابط على ما ينشر من الكتابات النقدية لرأينا أن الكثير منها يفتقر لمثل هـذه المقومـات الأساسـية، ولاكتـشفنا بـأن الحاجـة إلى الميتانقـد ليـست محـض تـرف فكـري، بـل هـي حاجـة علميـة وعملية أساسية نحن في مسيس الحاجة إليها حتى تسهم في صيانة الفعل الثقـافي الإبـداعي في حقـول الـشعر والروايـة والقـصة القـصيرة والـنص الأدبي المفتـوح مـن المجانيـة التـي يرصـد شيوعها كل مراقب في كثير مـن الكتابـة النقديـة. كـما يـصونها مـن المـسارب المـسدودة التـي تؤدي إليها الكتابات النقديـة التـي تفـشل في تحقيـق حـد أدنى مـن الـشروط المنهجيـة لقيـام فعل القراءة. ومـن شـأن الأخـذ بمـا قلنـاه أن يـساعد عـلى إرسـاء ممارسـة النقـد عـلى أسـس من الرصانة المنهجية المفضية إلى موضوعية أعظم. ولا بد أن نشير إلى أن القصد مـما اقترحنـاه هنا هـو أن يـدعم مـا يتوصـل إليـه الميتانقـد الآراء والنتـائج بـصدد الـنص النقـدي، وجعلهـا مبنيـة عـلى أسـس علميـة رصـينة، ولـيس أن يتحـول نقـد النقـد إلى وسـيلة إرهـاب فكـري

أو ممارسة قهرية للسلطة المعرفية. فليس من سبيل إلى الموازنة بين إمبريالية النص الأدبي، وما ينطوي عليه من معانٍ ذات وجود موضوعيٍ، وإمبريالية القارئ وصلاحياته المطلقة سوى بالاحتكام إلى إمبريالية العلم وموضوعيته.

مطارحات في النقد الثقافي

1. في المهاد الأيديولوجي للنقد الثقافي

مـما لا شـك أن هنـاك علاقـة وثيقـة تـربط بـين النقـد الثقـافي والدراسـات مـا بعـد الكولونيالية. وهي علاقـة ليـست قرابـة فكريـة ذات جـوهر أيـديولوجي فحـسب وإنمـا هـي تاريخية أيضاً. وهذا يقتضي منا إلقـاء الـضوء عـلى تلـك الدراسـات الأصـول التـي قـد تـسمى بدراسات ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية. وتنهض هذه الدراسات، كما يزعم دعاتها، بمهمـة أساسية هي تحرير ثقافة وحضارة المحيط، ممثلةً بثقافات الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكـا اللاتينية، من هيمنة وسلطة ثقافة وحضارة المركز ممثلـةً بثقافـات بريطانيـا وأمريكـا وفرنـسا والغرب عموماً. وهي بذلك تسعى إلى إعادة رسم مـسار التـأثير والتـأثر بـين المحـيط والمركـز، والانطلاق من مفاهيم مغايرة وذات جوهر ثقافي واجتماعي مختلف في تحديد طبيعة العلاقـة بين هذين النوعين من الثقافة. فتقوم بإعادة تعريف المصطلحات والمفاهيم الفكرية مثـل الثقافة والسلطة والمعرفة والأدب كاشفة عن العلاقات التحتية العميقة التي تـربط بينهـا، ومؤكدة الدور المهم الذي تلعبه ثقافة المحيط التي لم تعد ثقافة تابعـة أو ملحقـة بثقافـة المركز. وهي بذلك لا تخفي دوافعها الأيديولوجية حين تجترح في عملها هـذا أسـساً ثقافيـة في الدرس والتحليل تستفيد، تقنياً، مما حققته ثقافـة المركـز، ولكنهـا تـسعى إلى أن تكـون غاياتها مختلفـة عـن الغايـات التـي سـعت ثقافـة المركـز إلى تحقيقهـا. وكانـت الدراسـات ما بعـد الكولونياليـة تعبـيراً عـن تـصاعد الاهـتمام بالمفـاهيم الـسياسية والـسوسيولوجية

والثقافية الصريحة أو المضمرة، وهو التصاعد الذي أدى إلى بداية نوع من الدراسات التي تغض من قيمة النقد الأدبي، ومن قيمة الدراسات الفنية والأسلوبية الجمالية التي غالباً ما توصف بالمحدودية. وهو ما دفع الناقد عبد الله الغذّامي إلى أن ينعى على النقد الأدبي إهماله «لعيوب الخطاب وانشغاله بالجماليات دون القبحيات»، وما ذاك، يتابع الغذّامي، «إلا لأن النقد ارتبط بصفة الأدبية فوقع في لعبة التبرير والتخريج وتصوير الباطل في صورة الحق، مما جعله ضحية للنسق من جهة، وجندياً مسخراً في خدمة النسق وتعزيزه، من جهة ثانية»(1). وهذا زعم لم يستطع الغذّامي أن يقدم دليلاً ملموساً عليه. لو عدنا للدراسات ما بعد الكولونيالية لرأينا أن الهدف النهائي لها، كما يزعم القائلون بها، هو إعادة ربط النصوص الأدبية والنتاج الفني والثقافي برمته بالحاضنة الاجتماعية والسياسية والحضارية التي أنتجته لفضح ما تضمنه من انحيازات ونظرة استعلائية إزاء إنسان المحيط وثقافته.

لقد استندت الدراسات ما بعد الكولونيالية، أساساً، على أعمال ثلاثة من المفكرين الذين اعتبروا ثالوثاً مقدساً لهذا النمط من الدراسيات، وهم: إدوارد سعيد في كتابيه (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية)، حيث مثلت دراساته النقدية بداية حقل معرفي جديد يدور حول الخطاب الكولونيالي، ذلك الحقل الذي تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة العميقة والشاملة بالإنتاج الثقافي(2). وهومي بابا وهو الأستاذ الزائر في عدد من الجامعات الدولية، والموصوف بأنه واحد من بين المفكرين الأبرز في عصرنا هذا، وهو مؤلف (موقع الثقافة) الصادر عن روتلدج

(1) عبد الله الغذّامي «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» ط 3. بيروت، المركز الثقافي العربي. ص 112-113.

(2) أوردت ذلك سامية محرز في تقديمها لترجمة مقالة غاياتري سبيفاك «دراسات التابع، تفكيك التأريخ»، ألف: مجلة البلاغة المقارنة, العدد 1998،18، ص 122-156.

199، ومحرر كتاب (الأمة والسرد) الصادر عن روتلدج 1990، وهو الذي لم يكن عمله «مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بل جلاءً لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة.» كما يقول ثائر ديب. ثم غاياتري سبيفاك التي وصفها أحد زملائها بالقول أنها: (تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض) (1). وكل واحد من هؤلاء كان له تأثيره العميق في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية وفي رسم آفاق تطورها اللاحق. والملاحظ هنا أن هذه الدراسات تعتمد على خلفية فكرية تمزج بين الفكر اليساري الماركسي وعلم النفس وآليات تحليل الخطاب كما جسدها مفكرون من أمثال أنتونيو غرامشي وفرانز فانون وسيرل وبيتر جران وفوكو ولاكان وغيرهم. وتعتمد هذه الدراسات على منهج تحليل محتوى الأدب الذي أنتجه كتاب وروائيون مثل توني موريسون، وآسيا جبار ونادين غورديمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وجوزيف كونراد، وإ.م. فوستر، وج. م. كوتزى، وآخرين. وقد شهدت دراسات ما بعد الكولونيالية امتداد تأثيرها إلى حقل نظرية الترجمة بوصفه أحد أهم تمظهرات العلاقة غير المتوازنة بين ثقافة المركز وثقافات المحيط؛ فكان إسهام أريك تشيفيتز المهم في كتابه «شعرية الإمبريالية» الذي هو من نواحٍ عديدة المحاولة الأشدّ طموحاً وشمولاً بين جميع المحاولات التي بذلت مؤخّراً في وضع الخطوط العامة لنظرية ما بعد كولونياليةٍ في الترجمة(2). ومما يؤكد هذا الرأي، أن من شروط أية نظرية، كما يرى هومي بابا، أمرين اثنين لا بد أن يتوفرا للنظرية، الأول هو عدم اكتفائها بإلقاء الضوء على البنية

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي «دليل الناقد الأدبي» المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 2002. ص 158.

(2) ينظر «الترجمة وتأثير الكولونيالية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية» دوغلاس روبنسن - ت.ثائر ديب. مجلة الآداب الاجنبية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 124 خريف. 2005

العميقة لحدث، أو موضوع، أو نص ما، والثاني هو قابليتها للترجمة(1). وهـذا يعطـي الترجمـة أهميتها التي تستحقها في الدراسات ما بعد الكولونيالية.

2. في نقد الدراسات ما بعد الكولونيالية

ليس بمقدور أية نظرية في الفكر أو الأدب أن تكون متعالية عـلى النقـد. وغالبـاً مـا لا يكون النقد تعبيراً عن موقف سلبي من النظرية نفسها، ولكنه قد يكون ناتجاً عـن الاستبـصار العلمي والرغبة في فحص أسس النظرية أو مقولاتها أو قابليتها للتطبيق. ولا تـشذ النظريـة أو النظريات التي استندت عليها دراسات ما بعد الإمبريالية عن هذه القاعدة العامة. ولعل أهم ما يوجه من نقد للدراسات ما بعد الكولونيالية هو الآتي:

أولاً. أنها تنظر إلى ثقافات المحيط بوصفها كلاً موحـداً. وهـي بـذلك تتبنـى دون وعـي موقف التصنيف والتهميش الذي يمارسه المركز بحقهـا. ففـي المحـيط أكـثر مـن ثقافـة واحـدة سائدة كما نعرف. وهي ثقافات غير متعادلة في الأهمية. لذلك يغدو منطقياً أن نسأل عن أية ثقافة من ثقافات المحيط يتحدث منظرو دراسات ما بعد الكولونيالية.

ثانيـاً. وهـي إذ تقـسم الثقافـات إلى نمطـين أساسـيين فقـط فإنهـا تغفـل عـن عمـد، ولأسباب سياسية وليست معرفية، دراسة العناصر المميزة لكل ثقافة مـن ثقافـات الهـامش أو المحيط.

ثالثـاً. وهـي تتجاهـل الحقيقـة القائلـة بـأن كـل ثقافـة تنظـر إلى نفـسها، وبـصرف

(1) (Translator translated: An Interview with Cultural Theorist Homi Bhabha) By W.J.T. Mitchell. Artforum V.33. n.7(March 1995) pp80-84.

النظر عن موقعها في سلم السلطة والثروة، على أنها مركز بالقياس إلى غيرها من الثقافات، وذلك انطلاقاً من كون الثقافة تعبر عن إيديولوجيا كلية أو إطارية شاملة[1]. وأية ثقافة تتوقف عن النظر إلى نفسها على أنها المركز سيكون مصيرها القناعة بما تشغله من مركز ثانوي أو أنها ستذوي وتذوب في الثقافة أو الثقافات الأخرى.

رابعاً. كما أن الدراسات ما بعد الكولونيالية لا تدقق كثيراً في الثقافة الصينية واليابانية والروسية؛ ولا تخبرنا إن كانت هذه الثقافات يمكن أن تصنف في حقل ثقافات المركز أم في حقل ثقافات المحيط.

خامساً. وكذلك لا تخبرنا هذه الدراسات هل يمكن أن تنتقل ثقافة المحيط وتتحول إلى ثقافة مركز، أو أن تنتقل ثقافة المركز تتحول إلى ثقافة محيط؟ وكيف ومتى يحدث ذلك؟ أو ما هي الشروط التاريخية والحضارية لحدوث مثل هاتين النقلتين؟

سادساً. وإذ تغفل دراسات ما بعد الكولونيالية بحث وتمحيص العناصر الخلافية وحتى الصراعية بين ثقافات المحيط نفسها، سواء أكانت هذه العناصر واقعية أو محتملة، فإنها تخاطر بأن تكون أقل صدقية من الناحية المعرفية، وأكثر انغماساً بالصراع السياسي مما تزعم. أعني أنها ستكون تبنياً غير مباشر لثقافة العولمة وإسهاماً أيديولوجياً في النظرية السياسية أكثر من كونها نظرية في الثقافة. ونظراً لأن كثيراً من منظري دراسات ما بعد الكولونيالية قد جاءوا من منطقة ذات اهتمامات ليست أدبية فقد رأينا أن كثيراً منهم لا يهتم كثيراً بالخاصية الأدبية أو الجمالية للنصوص الأدبية التي يدرسونها ويعتمدون على تحليلهم لها في دعم مقولاتهم، وإنما

(1) محمد سابيلا (1992) «الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية» المركز الثقافي العربي. بيروت. ص 114.

يتعاملون معها بوصفها وثائق للتطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبيانات نظرية بحدّ ذاتها، وهي بذلك مجرد محاولات من طرف كتّابها لوضع تفسير متماسك للعالم الذي عاشوا فيه[1]. ولذلك فهم قد يحولون الفصاحة إلى فعل قهر استعبادي وشرير زاعمين «... أنّ الفصاحة، تلك التكنولوجيا الثقافية التي تمكّن من السيطرة على «الهمج» وتعليمهم، تعتمد على الاستعارة لكي تثب فوق عوائق العلائم السكونية». وهذا الطرح يتعامل مع النصوص الإبداعية على أنها جزء جوهري من العمليات الاجتماعية الممهورة بالتمييز والإقصاء والاحتواء، وهو ما ثمّنه ادوارد سعيد حين ربط النص الإبداعي بعالم السلطة والمؤسساتية منتقداً بذات الوقت هذا التصنيم الفوكوي للسلطة مركزاًعلى ما ينطوي عليه هذا الخطاب من ثغرات وهوامش مضادة، حيث تنبني علاقة جدلية بين المعنى الثابت المجوهر والإحالات المتذبذبة في الثغرات والمناطق الما بين «In-Between» كما يسميها هومي بابا، المتخفية بفعل سيادة الصورة الكلية المتجانسة المتعالية للوطن[2].

سابعاً. يمكن وصف دراسات ما بعد الكولونيالية بأنها أحدى أهم تجسيدات رد الفعل على العولمة الثقافية. ولكنها ردة فعل أنتجت عولمة ثقافية من نوع آخر. ذلك أن مشكلة مقولة ثقافة المركز وثقافة المحيط مشكلة تاريخية في الجوهر. وهي لا تسمح سوى بإنتاج ثقافة عكسية معولمة إن صح التعبير. وقد عبرت دائماً عن نفسها بوصفها غطاءً أيديولوجياً للصراع الاجتماعي بين مركز متقدم يملك السلطة والثروة والمعرفة ومحيط متخلف لا يملك إلا القليل من كل ذلك وعلى مستوى العالم. وأية محاولة من هذا النوع ستقع في مغالطة المصادرة على المطلوب وإعادة إنتاج خطاب عولمي على أسس مشابهة في الجوهر ومغايرة في المحتوى الظاهر فقط. ومن الحقائق التاريخية المهمة

(1) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. ص. 28-29.

(2) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. ص. 28-29.

في هذا المجال أن بعضاً من ثقافات المحيط، مثل الثقافة العربية في عصور ازدهارها، كانت ترى نفسها ثقافة مركز، وتعاملت مع ثقافات الآخرين بوصفها ثقافات محيط في تلك المراحل التاريخية.

ولو قصرنا القول في الواقع الراهن، فإن المشكلة السوسيولوجية الثقافية لا تنحصر فقط في علاقتنا، نحن أصحاب ثقافات المحيط، مع ثقافة الآخر الممثل بالغرب، وإنما هي تشمل أيضاً علاقتنا بثقافة الآخر أياً كان. وإذا ما قيل بأن التقسيم إلى ثقافتي المحيط والمركز يستمد مشروعيته من اختلاف موقع الثقافة من علاقات السلطة والثروة والمعرفة على مستوى العالم، فإن في داخل المجتمع الواحد أو الثقافة الواحدة من الاختلافات الطبقية ما يسوغ القول بوجود منظومتين ثقافيتين أو أكثر على مستوى البلد الواحد، وعلى حسب مواقع أصحاب هذه المنظومات من السلطة والثروة والمعرفة. وقل مثل ذلك عن ثقافة أو ثقافات المركز إذ يظهر فيها الاختلاف الثقافي المعبر عن ثنائية المركز والمحيط داخل ثقافات المركز نفسها، إذ فضلاً عن الفرق بين ثقافة سكان شارع بوند وحي سوهو في لندن، وسكان بيفرلي هيلز وهارلم في نيو يورك، وهو فرق لا يستهان به. ويتخذ بعض الكتاب المحدثين المنظرين لثقافة ما بعد الأمبريالية، ومنهم بودريارد، النموذج الثقافي الأوربي مقياساً للقراءة والحكم، فتصبح أوربا المثال الراقي، أو ثقافة المركز، بينما يغدو كل ما هو من الثقافة الأمريكية سلبياً ومتدنياً، أو ربما من ثقافة المحيط(1).

ولا يفوت الباحث المدقق أن يعثر على ادعاءات تعبر عن تناقضات في منظومة الكتابات والدراسات ما بعد الكولونيالية. من ذلك أن من يتبنون مثل هذا الموقف يؤكدون على أهمية كتابات الحركة النسوية، أو feminist movement، والجنوسة، أو gender، في الدراسات ما بعد الإمبريالية لكونها تشكل أحد أهم

(1) فيصل دراج «صور المثقف عند ادوارد سعيد» مجلة الكرمل، العدد 78، 2004. ص 31.

الروافد لمثل هذه الدراسات. ولكن كتابات الحركة النسوية تؤكد على جملة من القضايا المترابطة وأهمها:

أولاً. الحياد الزائف في التعبير عن الجنوسة، أو false gender-neutrality.

ثانياً. حجب النساء عن المشهد اللساني، أو invisibility of women.

ثالثاً. الذكرية بوصفها معياراً، أو maleness as norm.

رابعاً. الإشارة إلى الجنس، أو sex-marking.

خامساً. بث وترميز وجهات النظر الذكرية في العالم، أو encoding of male worldview (1).

ومن المؤكد أن هذه المشكلات ليست خاصة بثقافة معينة، وإنما هي مشكلات وظواهر عابرة للثقافات intercultural phenomena، أي أن الثقافات الموصوفة بأنها من ثقافات المحيط تعاني من هذه الظاهرة بالدرجة نفسها التي تعاني منها ثقافة أو ثقافات المركز. لذلك يمكن الاستنتاج بأن التقسيم الثنائي المستخدم لإدانة ثقافات المحيط على صعيد الجنوسة يغدو غير ذي مضمون.

3. الميتانقد والنقد الثقافي

إن النتاج الأدبي ظاهرة إنسانية كيانية معقدة. ولها علاقات متبادلة شديدة التشابك مع كل أوجه الحياة. ولذلك فهو ظاهرة قابلة لأن تكون موضوعاً للدراسة من شتى وجهات النظر والمنهجيات والمداخل سواء أكانت نفسية أم اجتماعية أم ثقافية أم تاريخية. لكن أياً من هذه الأنماط المختلفة من الدراسة لن يستطيع أن يكون بديلاً عن النقد الأدبي لأن الأخير هو الحقل المعرفي الوحيد الذي يحمل صفة التكريس لدراسة

(1) أنظر: Saul, Gennifer "Feminist Philosophy of Language» in Stanford Encyclopedia of Language. Dec. 10th 2007.

أدبية الأدب، أو الدراسة المحايثة للنص الأدبي. لذلك فإن النقد الأدبي لا يرتكب خطيئة إلحاق الأدب بسواه من الظواهر. ويعصمه من فعل الإلحاق هذا على الرغم من كون النقد الأدبي خطاباً معرفياً يشتغل على الأشكال الأدبية والثقافية والرمزية. وهو يرسخ في ممارسته سلاسل متضافرة من القيم المعرفية والثقافية والاجتماعية. ومن هنا فإن غياب أو إسكات الوظيفة الثقافية أو ما يسميه «إدوارد سعيد» بالوظيفة الدنيوية worldliness للنقد يفقد بقية القيم ديناميتها وطاقاتها الاستكشافية، ويحولها إلى أطر مندمجة في سياسات السلطة والهيمنة الثقافية كما يقول محمد بوعزة(1). والنقد الأدبي إذ يكرس فعله المعرفي على كشف ما يميز الأدب عما سواه من الظواهر غير الأدبية فإن ذلك لا يعني مطلقاً وبالضرورة أنه يقصي كلما هو غير أدبي من حقل اهتمامه. ذلك أن النقد الأدبي إذ يحقق هدفه هذا فإنه يفعل ذلك مستعيناً ومستثمراً عدداً كبيراً من المعارف والعلوم الاجتماعية وحتى الصرفة في إنجاز مهمته، ومنها الفلسفة وعلوم اللغة والتاريخ والاقتصاد والسياسة ومعطيات العلوم التطبيقية والتكنولوجيا. ولعل هذا هو ما يميز النقد الأدبيمن جهة، ويمده بأسباب الحيوية والقوة والقدرة على استيعاب ما تقدمه العلوم الأخرى من آليات الكشف والدراسة وهضمها واستثمارها وتطوير مقولات النقد الأدبي بما يتوافق معها من جهة أخرى.

وإذ يشكل النقد الثقافي أحد أهم نتائج ما بعد الحداثة ودراسات ما بعد الكولونيالية في إطار النظرية الأدبية، فإن من المهم أن نقف على ما ينطوي عليه من قيم فكرية، وأن نحاوره على نحو جدي بعيداً عن الموقف الذي يصف النقد الثقافي زاعماً بأن «هناك مشروعاً نقديا جديداً يجري الترويج له اليوم في أروقة المثقفين العرب هو النقد الثقافي الذي يمثل افتتاناً جديداً بمشروع نقدي غربي تخطته

(1) محمد عناني (1996) «المصطلحات الأدبية الحديثة» مكتبة لبنان. بيروت. الصفحات 24، 29، 30.

الأحداث داخل الثقافة أو الثقافات التي أنتجته» كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد العزيز حمودة(1). فهذا الموقف يرفض دون أن يناقش، ويصف دون أن يقدم أدلة على ما يقول. وهو ما سنتجاوزه في هذه الدراسة.

في الفصل الأول المعنون «النقد الثقافي/ذاكرة المصطلح» يعرض عبد الله الغذَّامي للمهاد الاصطلاحي والمعرفي المجاور الذي أنتج مفهوم النقد الثقافي. وفيه يكشف عن الصلة الوثيقة بين النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية. وفي هذا الفصل يقرر الغذَّامي قائلاً: «و لقد تدرجت النقلات النوعية في مجال النظر النقدي من أطروحة ريتشاردز في التعامل مع القول الأدبي بوصفه (عملاً)، إلى رولان بارت الذي حول التصور من (العمل) إلى (النص)، ووقوفه على الشفرات الثقافية كما فعل في قراءته لبلزاك وفي أعماله الأخرى التي فتح فيها مجال النظر النقدي إلى آفاق أوسع وأعمق من مجرد النظر إلى الجمالي للنصوص، وكذا إسهام فوكو في نقل النظر من (النص) إلى (الخطاب) وتأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية. وجرى الوقوف على (فعل) الخطاب وعلى تحولاته النسقية، بدلاً من الوقوف على مجرد حقيقته الجوهرية، التاريخية أو الجمالية.... منذ هذه الجهود وأخرى مثلها والاكتشافات من داخل الفعل النقدي كانت الدفعة القوية إلى مرحلة (المابعد) النقدية، حيث (التاريخانية الجديدة) و(النقد الثقافي) <u>متأسسة على نقد ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية</u>، حيث تأتي مشروعات نقدية متنوعة تستخدم أدوات النقد في مجالات أعمق وأعرض من مجرد ما وراء الأدبية»(2)..» (التوكيد للباحث) ومع أن هذه الجمل موغلة في العمومية، إلا أنها

(1) محمد بو عزة «إغراء النسق» مقالة في محطة فكر وفلسفة. إنترنيت. تاريخ الدخول. 2007/10/15

(2) عبد العزيز حمودة (2003) «الخروج من التيه» سلسلة عالم المعرفة. الكويت. ص 351.

تكشف عن وثاقة الصلة بين النقد الثقافي والدراسات ما بعد الكولونيالية.

ويتحدث الغذامي أيضاً عن اختفاء الذات والمعنى والحقيقة نتيجة هيمنة حقائق مجتمع ما بعد الحداثة المعبر عنها بمصطلح (Hyperreality) ص 28. ثم يعرض أيضاً لخصائص النقد الثقافي عند فنسنت ليتش Vincent Leitch مؤسس هذا النمط من النقد على النحو الآتي:

أ. لا يؤطر النقد الثقافي فعله تحت أطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة، وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة، سواء أكان خطاباً أم ظاهرة.

ب. من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل المعرفية من مثل تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي.

ج. إن الذي يميز النقد الثقافي ما بعد البنيوي هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي، كما هي لدي بارت وديريدا وفوكو، خاصة في مقولة ديريدا أن لا شيء خارج النص، وهي مقولة يصفها ليتش بأنها بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي ما بعد البنيوي(1).

ويتوصل الغذَّامي إلى «إن النقد الثقافي نظرية نقدية/ألسنية الأدوات ومعرفية القيمة وثقافية المضمون، وهي نقد للأنساق آخذة بالمجاز الكلي والتورية الثقافية والنسق المضمر والدلالة النسقية. ونقول إنه بديل عن النقد الأدبي بعد أن فقد هذا النقد وظيفته، حينما بلغ حد التشبع من جهة ولم يعد قادرا على كشف الأنساق، وقد كان همه منصبا على جماليات النصوص وليس على ما وراء ذلك من أنساق

(1) عبد الله الغذَّامي. مصدر سابق. ص 13-14.

مضمرة»(1). ومع أن هذا الكلام ينطوي على مزاعم أكثر من كونه تعبيراً عن حقائق إلا أننا سنحاول فحص حقيقة ما يقرره.

لقد قدَّم الغذَّامي إضافة جوهرية للفكر اللغوي والنقدي حين اقترح تعديل الإنموذج الاتصالي عند رومان ياكوبسون المؤلف من ستة عناصر هي: 1. المُرسِل، و2. المُرسَل إليه، و3. الرسالة، و4. السياق، و5. الشفرة، و6. وسيلة الاتصال. وقد اقترح إضافة العنصر السابع الذي هو العنصر النسقي. ولعل هذه الإضافة هي من أهم ما ورد في كتابه «النقد الثقافي». وهي يمكن أن تكون أساساً لدراسات مهمة في المستقبل. كما أضاف مفهوم الجملة الثقافية الذي يعرفه قائلاً: «الجملة الثقافية هي المقابل النوعي للجملتين النحوية والأدبية،...، من حيث إن الجملة الثقافية مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة»، ثم يضيف في الصفحة اللاحقة مؤكداً بأن الجملة الثقافية تتولد عن الفعل النسقي المضمر الدلالي للوظيفة النسقية في اللغة(2). ويقدم مثالاً على الجملة الثقافية ما نسبه إلى ابن المقفع من تعريف للبلاغة؛ ونصه «تصوير الحق في صورة الباطل» معتمداً على ما ورد في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، وليس على نص مأخوذ من كتب ابن المقفع. وهو يؤكد أن الجملة الثقافية «جملة مركزية في تكوين النسق الدلالي إذ عبر هذا التصور، أي تصوير الحق في صورة الباطل، جرى عملياً تجريد الخطاب الأدبي/ العربي من فاعليته،...»(3) وهو يزعم هنا بأنه يقدم مشروعاً فكرياً وحضارياً ضخماً يرقى إلى مستوى تقديم جمل ثقافية موجهة جديدة

---

(1) عبد اللـه الغذّامي. مصدر سابق. ص.32.

(2) عبد اللـه الغذّامي. مصدر سابق. ص. 73-74.

(3) ورقة بحثية مقدمة لندوة مهرجان القرين حول مقولات النقد الثقافي. الأنترنيت. تاريخ الدخول: 2007/11/23.

تؤسس للنقد الثقافي وتجعل النقد الأدبي ممارسة عفا عليها الزمن. ولكنه في إطار التطبيق ونقد المكونات النسقية للثقافة العربية أرتكب جملة تعميمات مفرطة قد تقلل من أهمية مشروعه هذا. وقد تنبه أكثر من باحث إلى ما ارتكبه الغذّامي من أخطاء فقال ميجان الرويلي وسعد البازعي أنه يلاحظ بأن الغذّامي كان مفرطاً في تعميماته التي انحصرت في الجانب السلبي، وأنه أورد أمثلة محدودة، وأنه غيَّب المقارنة الثقافية ولم يستحضر التجارب الثقافية لمجتمعات مختلفة(1). وقال باحث آخر «توهم المقالات [التي كتبها الغذّامي] بأنها منخرطة في الجدل النقدي العالمي, وبأنها لا تستقدم المفاهيم فحسب, بل تسهم في إثرائها وتأصيلها. لكن الناظر في كيفية تعامل المقالات مع تلك المفاهيم يلاحظ، في يسر، أن خطاب الغذامي يمحو كثافتها ويفقرها. فالمفهوم يستقدم ويحول عن مقاديره. وإذا الحرص على تأصيله يصبح محواً لكثافته وتعطيلاً لدلالاته»(2)..» كما يحلل باحث آخر كتاب الغذّامي في النقد الثقافي فيرى فيه نقاط الضعف الآتية: 1. الاختزال المفرط للحراك الاجتماعي لغرض تحميل الشعرية العربية كلها مسؤولية ما يعانيه المجتمع العربي، 2. التعميم لأن الغذّامي يتعامل مع الشعر العربي كما لو كان لا ينطوي على أية تنويعات فيما يخص مسألة الفحولة، 3. الرجم بالغيب من خلال الاتكاء على مقولات ظنية وليست علمية، 4. أخيراً الاتكاء على الديني مقابل الشعري(3). وإذا كان هذا الموقف النقدي لإطروحات الغذّامي مما يدل على أن الغذّامي لم يكن مقنعاً فيما طرحه من منهج، إلا أنه لا يستنفد ما يمكن أن يوجه لمنهج كاتبنا من أسئلة معرفية

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي. مصدر سابق. ص 310.

(2) محمد لطفي اليوسفي (2002) «فتنة المتخيل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلف «المجلد 3. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ص 237.

(3) حسن المصطفى «الغذّامي: تهافت النقد وقراءة التنميط والقسر» الأنترنيت، موقع القصة السورية. تاريخ الدخول 2007/12/23.

ونقد، وهنا نعرض ما تكون لدينا من ميتانقد إزاء نظرية النقد الثقافي كما قدمها عبد الله الغذّامي في الأتي:

أولاً. أنه يسند النقد إلى الثقافة بوصفها أنساقاً خفية ومضمرة. وسواء أكانت الثقافة أنساقاً مضمرة أو صريحة فإنها تحيل إلى الأيديولوجيا. وبهذا الصدد تقترح سبيفاك علينا أن نفكر على النحو الآتي: «ما نطلق عليه اسم الثقافة (...)، يمكن أن يكون اختزالاً لنظام (غير معمول به علانية) من التمثيلات التي تتيح لك بلوغ التمثيل الذاتي الذي تراه ملائماً وصائباً»(1). وهذا هو تجلي الأيديولوجيا من حيث هي رؤيا بعينها. ولما كان جوهر الثقافة هو الأيديولوجيا، حق لنا أن نستبدل صفة الثقافي بصفة الأيديولوجي. ولعل ما يؤيد هذا التفسير لمفهوم النقد الثقافي هو أنه يمكن العثور على أبعاد ثقافية أيديولوجية في النقد الأدبي الموسوم بالأيديولوجي قبل ظهور مصطلح النقد الثقافي(2). كما أن من يمارسون النقد الثقافي لا يخفون انحيازهم إلى الجانب الفكري والأيديولوجي على حساب الجانب الفني والشكلاني للنصوص الأدبي. ولذلك فقد تسللت المصطلحات الأيديولوجية إلى ما كتبه الغذّامي، فوصف أبا تمام بالشاعر (الرجعي) في الصفحة 177، وتحدث عن رجعية الحداثة، ثم كرس فصلاً للحديث عن صناعة الدكتاتور وضرب له مثلاً بصدام حسين. وهذه مصطلحات من ترسانة الأيديولوجيا كما نعلم، وليس هناك من علاقة وطيدة بينها وبين الأدب من حيث هو.

ثانياً. ومن أهم هذه المآخذ أنه حين تبنى آلية التفريق بين ما هو جمالي وما هو

(1) صبحي الحديدي «المرأة وجدل التحام الهويات» الأنترنيت. تاريخ الدخول 2007/10/11.

(2) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» ط 3. بيروت، المركز الثقافي العربي. ص 111-112.

فكري وعدَّ الثاني، أو العنصر النسقي، الأهم، لم يقدم لنا آلية مقترحة لحل مشكلة التعامل مع النص الشعري الجميل، القديم أو الحديث، الذي ينطوي على عنصر نسقي مرفوض، شرط أن يوافق المتلقي الباحثَ في هواه الأيديولوجي. فهل يستجيب المتلقي لقصائد طرفة بن العبد وعنترة بن شداد ونزار قباني وأدونيس/ وهم بعض من ذكرهم الغذّامي/ جمالياً ثم يرفضها فكرياً؟ وهل تنشطر ذات المتلقي بين الدهشة الجمالية، وهي فعالية موجبة لجهة قبول النص، والرفض أو الاستنكار، وهي فعالية سالبة لجهة إدانة النص؟

ثالثاً. أنه سعى إلى تكريس إدانة المقولة، أو الجملة الثقافية، التي تصف البلاغة بأنها تجعل الحق باطلاً المنسوبة لعبد الله بن المقفع، وهذا من حق الغذّامي على الرغم من كونه لم يرجع إلى نص العبارة في سياقها فيما كتب ابن المقفع وإنما استند في ذلك على ما أورده أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين. ولكن الغذَّامي لم يكتف بذلك، بل دمغ بالإدانة كل ما كتبه ابن المقفع، بما في ذلك كتاب «كليلة ودمنة»، عاداً إياه،مع كتاب «الجمهورية» لأفلاطون مما كرَّس القانون الطبقي الاستبدادي والقطعي الصارم، وأنه يُعدّ «مما هو بيان في التراتب والطبقية الثقافية والسلوكية»(1). وحين تكون هذه الإدانة دونما دليل مقنع مأخوذ من حكايات الكتاب نفسها فهذا أمر غير مقبول علمياً بصرف النظر عمن قال به. ومن أحدث ما نشر حول كتاب «دليلة ودمنة» ما كتبه الدكتور يوسف أحمد إسماعيل بصدد محتوى الكتاب: «إن فكرة الكتاب المتمثلة في الصراع بين الفوق (دبشليم الملك) والتحت (بيدبا الفيلسوف) ومعالجتها بالتماثل المتكافيء، أي قبول

(1) محمد مندور (د. ت) «النقد والنقاد المعاصرون» مكتبة نهضة مصر. الفجالة. القاهرة. يقدم مندور قراءة وعرضاً فيه شيء من التبشير بالمنهج الذي يسميه النقد الأيديولوجي وذلك في الفصل الختامي من الكتاب.

دبشليم الملك بنصيحة بيدبا وتنازله عن استبداده والأخذ بدور بيدبا في الحياة السياسية، مما حقق توازيا في العلاقة بين الفوق والتحت، إن هـذه الفكـرة هـي فكـرة متعاليـة عـلى الزمـان والمكان والثقافة المجتمعية الخاص بشعب من الشعوب، مما يجعل منها فكرة إنسانية شـاملة ومخترقة لأي فضاء يحاول تحديدها وتأطيرها»(1). والحقيقة هي أن لدينا دليلاً قاطعاً عـلى أن الغذّامي أما أنه لم يطلع على كتاب «كليلة ودمنة» أو أنه، ولسبب مـا، لم يـشأ الإشـارة إليـه، وبهذا فهو لا يملك أن يحكم عليه هذا الحكم القاطع. ودليلنا يتكون من الآتي:

1. إن كل من قرأ «كليلة ودمنة» يعلم جيداً أنه كتاب مترجم عن الهندية، وأنه عبارة عن إليغوريا تنطوي على حكايات ذات مغزى سياسي ثوري ومتقدم على زمان ترجمتـه. وهـذا هو مناط أهمية الكتاب. وقد يكون هذا الكتاب بالذات هـو الـسبب الحقيقـي في مقتـل ابـن المقفع لما تضمنه من فكر تحريضي ضد الاستبداد. ولعل الإشارة، على سـبيل المثـال لا الحـصر، إلى حكاية (مثل القبرة والفيل) تدحض كل قاله حول هذا الكتاب. فهـذه الحكايـة، كـما يعلـم كل من قرأها، ذات مضمون تحريضي، وهي تحث الـضعفاء عـلى الوحـدة في مواجهـة الملـوك والمستبدين(2).

2. لم يحتو كتاب النقد الثقافي على أية إحالة إلى أي من حكايات «كليلـة ودمنـة». ولم يحتو كشف المراجع على أية إشارة إلى الكتاب على الرغم من الإشارة إلى كتاب «الأدب الصغير والأدب الكبير». ولذا يحق لنا القول بأن الغذّامي لم يطلع على الكتاب.

رابعـاً. لا يـستقر النقـد الثقـافي عـلى حـال واحـدة تجعلـه مـؤهلاً ليكـون بـديلاً

(1) يوسف محمد إسماعيل «كليلة ودمنة وخطاب التأويل». مقالـة منشـورة في العـدد الرابـع مـن مجلـة (واتا) الإلكترونية الصادر في 2007/12/31.

(2) عبد اللـه الغذّامي. مصدر سابق. ص 224.

للنقد الأدبي. فالمؤلف يؤكد قائلاً: «تأتي وظيفة النقد الثقافي من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي (وليست في نقد الثقافة هكذا بإطلاق، أو مجرد دراستها ورصد تجلياتها)،...» (1). وبذلك فإن زعمنا بأن النقد الثقافي ليس صالحاً لأن يكون بديلاً للنقد الأدبي يغدو مسوغاً أكثر لأن وظيفة النقد الثقافي، كما يعرضها الغذّامي نفسه، تقع في علم اجتماع الأدب، أو في حقل نظريات القراءة والتلقي. وهما حقلان قد يستفيد منهما النقد الأدبي دون أن يكوناً بديلاً عنه.

خامساً. يقع الغذّامي في دائرة الحماسة التي تجور على الموضوعية، وتحول الباحث إلى داعية، والفرق جسيم بين الباحث والداعية كما نعلم. والحماسة من المفاهيم التي أدانها الغذّامي وذلك حين وصم أبا تمام، صاحب كتاب الحماسة بالرجعية، لكن الحماسة قد أثرت على المؤلف فجعلته يغفل كل الحجج التي يمكن أن تطرح على الضد من منهجه، وركز جهده فقط على الحجج التي يرى بأنها يمكن أن تكون عوناً له. ومثال ذلك حين حاول أن يقدم ما يبدو مثل قراءة تأويلية لحكاية أوردها الجاحظ في البيان والتبيين عن امرأة أسمها غنية وابنها الفتى العاطل من الصفات الحميدة فأسرف في شرحها والتعليق عليها(2). وهو ما يجعلنا نقول إنها قراءة تتجاوز التأويل لتصل حدود التقويل. كل ذلك من أجل أن ينسب للحكاية قيماً إيجابية قد لا تتحمل الحكاية مسؤولية القول بها. ولعل كلام الكاتب هنا يمثل إنموذجاً صريحاً للاستهواء ولأثر روح الداعية على لغة البحث. ولسنا هنا لنقلل

(1) تنظر الحكاية في ترجمة كتاب «كليلة ودمنة» لعبد الله بن المقفع. تحقيق الشيخ ألياس خليل زخريا. (د.ت). دار الأندلس بيروت. ص 73-74.

(2) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. الفصل السادس. وقد استغرق الكلام على تأويل أو الأصح تقويل حكاية غنية الصفحات 224-242، أي 18 صفحة، وهذا يظهر كم تحمس المؤلف لهذه الحكاية. وتغدو الصورة جلية حين نقارن بين عرضه لهذه الحكاية وإعراضه التام عن إيراد أية حكاية من حكايات «كليلة ودمنة».

من قيمة ما كتبه الجاحظ، ذلك العملاق الذي كان له الفضل في التأسيس لقيم بحثية إيجابية كثيرة، ومنها ما أورده في الرسالة «العثمانية» مؤكداً على وجوب عرض حجج الخصوم بالقدر نفسه من الوضوح والدقة الذي يعرض فيه الباحث لحججه هو، فيقول «و اعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلاً ولأهل النظر مألفا حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغه لنفسه...» (1) وقد يعتقد البعض أن هذا المبدأ العلمي مبدأ حديث. ولكنه مبدأ قديم وينبغي أن يعزى لواضعه الأول، وهو الجاحظ الذي لن يغنيه أن ننسب له ما يقل.

سادساً. يتهم الغذّامي النقد الأدبي زاعماً أنه، قديماً وحديثاً، لم يتعامل إلا مع النصوص التي تعترف المؤسسة الثقافية الرسمية بقيمتها الأبية وبسمتها الجمالية في الوقت الذي استبعد فيه النصوص والظواهر الثقافية الأخرى التي لا تحظى باستحسان تلك المؤسسة مؤكداً بأن تلك المؤسسة قد اعتمدت معايير صارمة لتقنين ما هو جمالي وما هو غير جمالي. وقد أدى ذلك، حسب زعمه، إلى إغفال دراسة ما هو مستحسن جماهيرياً مثل كتاب ألف ليلة وليلة. ويرى الغذّامي أن تركيز النقد الأدبي على النصوص الأدبية «الرسمية» قد جعل منه قلعة ممارسة أكاديمية معزولة وغير فاعلة بين عامة الناس. لهذا فهو يرى أن النقد الأدبي الذي لم يلتفت إلا إلى الجماليات قد فشل في الكشف عن القبح الذي يستتر تحت الغطاء البلاغي. ومهمة النقد الثقافي أن يرفع ستار البلاغة عن العمل الأدبي لتبصيرنا بخطر «العيوب النسقية المختبئة تحت عباءة الجمالي»(2). و نلاحظ هنا بأن الباحث يتستر خلف لفظة القبح

(1) نقلاً عن كتاب «السرقات الفنية للآثار الأدبية: (سرقات الدكتور محمد نبيل الطريفي إنموذجاً)». د. داوو سلوم. مطبعة الأفراح، بغداد. 2005. ص 132.

(2) عبد اللـه الغذّامي. مصدر سابق. ناقش المؤلف هذه الفكرة في الفصل الثاني. ثم كررها في بقية الفصول.

والقبحيات دون أن يقدم لما يدعو إليه من دراستهما أية توضيحات نظرية أو لما يفهمه منهما. فقد أغفل الكلام عن أن للقبح، وهو بالإنجليزية grotesque، شروطه الفنية المتمثلة بالنشاز وعدم التناسق، وبالهزلي والمرعب، وبالإسراف والمغالاة، وبالتشويه الخارج عن المألوف؛ وفضلاً عن ذلك فإن للقبح وظائفه الفنية والأدبية أيضاً(1). وهو ينسى أو يغفل عن حقيقة أن النقد الحديث لم يلتزم بتصنيف النقد القديم بشأن ما هو ذو قيمة أدبية وما هو مفتقر إليها. فمن المعلوم أن النقد القديم، في حال عددناه معبراً عن رؤية المؤسسة الأدبية القديمة، قد ركز جهده الأساس على نقد الشعر، وعدّ الأنواع النثرية الجديدة، ومنها كتاب «كليلة ودمنة» غير ذات قيمة فنية. ولعل مراجعة بسيطة لعديد الكتب التي ألفها النقاد العرب في الشعر ومقارنته بعديد الكتب التي كتبت عن النثر تظهر عزوفاً عن الخوض في دراسة النثر والتنظير له مقابل الانكباب على دراسة الشعر والتنظير له. أما النقد الحديث فلم يتأثر بموقف النقد القديم هذا. فقد أدرك النقاد المحدثون الأهمية الفنية الخاصة للأشكال النثرية القديمة، سوى الأمثال والحكم وسجع الكهان، فدرسوا «ألف ليلة وليلة» والمقامات وكتاب «كليلة ودمنة» والسير الشعبية وغيرها من المؤلفات التي لم تحض بالاعتراف الرسمي من المؤسسة الأدبية القديمة كاشفين عن جوانب الإبداع فيها وما تتضمنه من قيم فكرية استثنائية ومغايرة للمألوف من القيم التي يعبر عنها الشعر عادة. ولعل هذا مما ينقض اتهامه آنف الذكر تماماً. وأعتقد بأن ذلك يدعونا إلى التفكير في التناقض الفاضح بين دفاع الدكتور الغذّامي الشكلي عن الأنواع الأدبية النثرية التي استجدت على الأدب العربي وأهملتها المؤسسة الأدبية القديمة أو لم تعطها ما تستحق من الاهتمام من جهة، ومهاجمته الضارية لواحد من أهم الكتب النثرية وأقدمها التي تمثل هذا النمط من الكتابة النثرية، ألا وهو كتاب «كليلة

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي. مصدر سابق. الصفحات 202، 203، 204.

ودمنة» من جهة أخرى!!

وأخيراً نقول، إن الحاجة إلى تخصيب النقد الأدبي ورفده بالجديد من المعارف والخبرات والنظريات ستظل قائمة على الدوام. ونظراً لكون النقد الأدبي كان دائماً يستقي من روافد متعددة، وهذا هو سر حيويته وتجدده الدائمين. ولذلك فإن بالامكان دوماً أن يأخذ من كل الحقول دون أن يفقد هويته أو أن يستنفد أغراضه. ولعل ما قدمه الدكتور عبد الله الغذّامي مثال للكتابة التي تتضمن، في بعض ما قدمته، شيئاً مما يمكن أن يغني النقد الأدبي ويخصبه؛ ولكنه في مطلق الأحوال لن يكون بديلاً عنه.

أليس كذلك؟

تجربة الوجود وفضاء المتحف

تعدُّ المتاحف بكل أنواعها مظهراً أساسياً من مظاهر اهتمام الإنسان بالموروث الحضاري الذي ما انفك يتراكم وتتعاظم أهميته في كل يوم. فالمتاحف هي الجهة الثقافية والعلمية التي تهتم بذلك الموروث وتحفظه من الضياع وتجعله في متناول أيدي الباحثين والمثقفين فضلاً عن الإنسان العادي. ويمكن عدُّ المتاحف أحد أهم صور التعبير عن الوعي الحضاري المتقدم الذي ينظر إلى تجربة وجود البشر على سطح الأرض بوصفها كلاً متصلاً يبدأ من الماضي الموغل في القدم وحتى اللحظة الراهنة، وينفتح على المستقبل. وبذلك يتصل فضاء المتحف بتجربة الوجود الإنساني اتصالاً عميقاً له أكثر من دلالة. ولعل التجربة الوجودية وأسئلتها هي مما توسع فضاء المتحف وتعمقه لأنها تستفيد من هذا الفضاء وفي الوقت نفسه فإنها تغنيه بالجديد دائماً.

تتعدد تخصصات المتاحف، فمنها ما هو متخصص بالتاريخ والآثار، ومنها ما هو متخصص في التاريخ الطبيعي، ومنها ما هو متخصص بتطور وسائط النقل...إلخ. أما متاحف الفنون التشكيلية فهي تحتل مكانة مهمة وأساسية بين المتاحف. ولو تذكرنا متاحف الفن التشكيلي، مثل اللوفر في باريس والأرميتاج في موسكو ومتحف برلين ومتحف لندن، لرأينا أنها تحتل مواقع مهمة وأساسية في تلك المدن، وتحظى باهتمام ورعاية فريدين لأنها تؤدي وظائف متنوعة ومهمة ومترابطة على نحو وثيق تجمع بين الثقافة والمعرفة والترفيه والاقتصاد. ومن بين هذه الوظائف

تلك التي تتعلق بالفن نفسه وبما يقدمه من متعة بصرية وذوقية وفكرية لزوار المتحف. وهنا، يكون وجود المتحف علامة حضارية بارزة، ودليلاً على أن المجتمع الذي يهتم بإنشاء المتاحف وبزيارتها إنما هو مجتمع قد أحرز مكانة حضارية متقدمة. ومن وظائف المتاحف الفنية أنها تسهم أيضاً في إشاعة الثقافة الفنية والبصرية بكل ما يرتبط بهما من أبعاد معرفية تسهم في تعزيز فهم الإنسان لتجربة الوجود؛ وكذلك تدعم المتاحف عمل الأكاديميات التي تدرس الفنون بما تقدمه من نماذج فنية متقدمة، فضلاً عن إسهامها مباشرة أو ضمناً في ما يمكن أن نسميه باقتصاد الفن. وأعني باقتصاد الفن الجانب التجاري الموازي لكينونة المتاحف من تجارة الأعمال الفنية، واجتذاب السياح الأجانب المهتمين بالفنون، وتشغيل نسبة من الأيدي العاملة الوطنية. هنا تبرز المتاحف الفنية بوصفها جزءاً جوهرياً من ثقافة المجتمع واقتصاده في آن واحد. ولا نغالي إذا قلنا أن تعدد المتاحف وتنوعها وانتشارها في بلد ما، فضلاً الاهتمام بها وبزيارتها يعدُّ واحداً من أهم المعايير في القول برقي تلك الأمة في ذلك البلد وتقدمها إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

ومن وظائف المتاحف المهمة تلك الوظيفة الضمنية والرمزية. أعني بها الوظيفة التي تتعلق بمحتوى الأعمال الفنية التي تحتويها المتاحف. تلك الأعمال التي تعبر عن رؤى الفنانين من شتى الثقافات والحضارات والمعتقدات وهم يتأملون وجوه التجربة الوجودية في أبعادها الاجتماعية والوجودية والفكرية والذاتية التي عاشها الإنسان طيلة حياته وهو يتقلب ويعاني ويتطلع إلى السبل التي توصله إلى لحظة الاندماج في موسيقى الوجود نفسه. وإذا كانت هذه الرؤى، ومنذ القدم، من أعظم هموم الإنسان، فإنها ستبقى كذلك في المستقبل. فليس هناك ما يشير إلى تراجع أهميتها بسبب التطور العلمي والحضاري. وذا مما يجعل وظائف المتاحف تحتفظ بأهميتها الخاصة المتزايدة؛ ذلك أنها من أهم وسائل الإنسان التي تفتح بصيرته على ما

يتجاوز حدود التجربة الفردية الخاصة، فهي مما يغني تلك التجربة ويجعلها أقرب إلى حلم الخلاص من محاولات قهر الإنسان وهزيمته.

وتمثل زيارة المتحف تجربة فريدة من نوعها. فالداخل إلى المتحف سيخرج بعد ساعات وقد اقترب حثيثاً من لحظة هي أقرب إلى مفهوم التطهير الأرسطي. ففي المتحف، لوحات ومنحوتات كاملة وبارزة ونقوش خطية تشتبك بحميمية وعمق مع شتى المشكلات التي عاشها ويعيشها الإنسان وت جسد همومه. فهناك لوحات المناظر الطبيعية التي تعبر عن الصلة بالطبيعة، تسمى في الإنجليزية landscape Paintings ، وفي هذا النمط من اللوحات نجد الرسوم الصينية واليابانية للطبيعة مختلفة في التقنية والرؤيا عن الرسوم التي ينتجها الفنانون الغربيون. وهناك لوحات وتماثيل تجسد عالم الأساطير والحكايات بكل ما يحفل به من رموز مثل لوحات مولد فينوس لساندرو بوتتشيلي وميدوزا لكارفاجيو، وأيضاً هناك الصور والتماثيل الشخصية مثل لوحة دكتور بول كاشية لفان كوخ. وهناك الرسوم والمنحوتات المستمدة من الفكر الديني مثل تمثال موسى لمايكل أنجلو.

إذا كان الإنسان ذا صلة لم تنقطع بالطبيعة فهو سيرى اللوحات التي تصور مشاهد من الطبيعة بعين خبير بالطبيعة، وستنشأ قراءة بصرية ذات جوهر حواري مع اللوحات؛ وحين يشاهد الطبيعة مرة أخرى، بعد زيارته للمتحف، فسيراها بعين مختلفة. عين أكثر خبرة وحصافة. فهي عين واعية مثقفة تأثرت بالكيفية أو الكيفيات التي نظر فيها الفنان أو الفنانون إلى الطبيعة. وحين يشاهد الزائر منحوتة من الرخام أو الخشب أو النحاس أو الطين لمحمود مختار أو علاء بشير أو محمد غني حكمت أو هنري مور أو رودان أو منعم فرات، فسوف تتدفق في داخله، بفعل المشاهد البصرية المدققة، أحاسيس وانفعالات ترتقي به على ما يعيشه من مشاعر وأحاسيس يومية مألوفة. وتلعب اللوحات التي تتضمن استثمار فنون الخط

والزخرفة دوراً أساسياً كذلك في تهذيب الذائقة الفنية للمشاهد فضلاً عما تعبر عنه من موضوعات أو ثيمات دينية وفكرية وشعرية.

تقترن شعرية التلقي للفن التشكيلي بالمتحف تحديداً لأنه المكان الذي يوفر للفرد فرصة الإطلاع الواسع على تجارب ورؤى فنية مختلفة. وتتميز هذه الشعرية بكونها تجري في بيئة المتحف، أو فضائه، التي تمنح المتلقي طاقة أكبر على التفاعل لما يمثله المتحف من مكانة ثقافية رمزية مهمة. فالمتحف مركز ثقافي متعدد المهمات وفيه مكتبة لها دورها في رفد القارئ بكل ما يحتاج إليه من كتب في الفن وفلسفته وتاريخه. ويرتبط المتحف بهيبة وقيمة الفن في الحياة من جهة وبمختلف الفنون من جهة أخرى. فبناية المتحف نفسها تكون في أغلب الأحيان تحفة فنية من حيث كونه مكاناً تتجلى فيه قدرات فن العمارة. ذلك الفن الذي يدمج القيمة الجمالية بالقيمة الاستعمالية في وحدة واحدة. وثمة صلة واضحة بين المتحف والمسرح، وبين المتحف والموسيقى التي تعزف عادة في أبهاء المتاحف فضلاً عما يعقد فيه من ندوات فنية وفكرية تتناول تجارب الفنانين وسمات وملامح التيارات الفنية المختلفة في شتى العصور والحضارات.

هنا يبرز سؤال: هل يختصر المتحف الحياة وتجربتها؟ أو هل يكون بديلاً عنها؟ والجواب هو بالنفي، لأن وظيفة الفن، ممثلة بالمتحف، هي فهم التجربة الكيانية للإنسان وليس إلغاؤها والحلول محلها. ولعل وجود النصب والتماثيل والجداريات في الأماكن العامة حيث تمور الحياة بكل ما هو جديد، وحيث يعيش البشر كل يوم تجربة الوجود وكأنهم يواجهونها للمرة الأولى، يمثل إجابة أخرى، رمزية في جوهرها، على هذا السؤال. فإذا كان المتحف، أياً كان حجمه، لا يستطيع أن يستوعب الفن كله، فإنه بالتأكيد لا يستطيع أن يستوعب الحياة كلها. إذن، ليس المتحف مكاناً لتحنيط الأعمال الفنية أو الفنانين الموتى بقدر ما هو مجموعة من

النوافذ والبوابات التي تفضي إلى عرض تجليات رؤيا الإنسانية لحركية الحقيقة الفنية للوجود في صيرورتها منذ الأبد وإلى الأزل. وليس هو مجرد ذاكرة فنية وحضارية وإبداعية، بل هو تجربة حية متجددة. لذلك كان المتحف وما زال من المظاهر الحضارية التي توليها الأمم أهمية كبيرة. فإذا ما تعرضت الأمة إلى خطر ما، سعت إلى حماية أهم وأثمن المعالم والمقتنيات فيها، وتأتي المتاحف في المقدمة من هذه المعالم والمقتنيات. فالمتحف هو المكان الذي يلهمنا القدرة على تثقيف بصرنا وبصيرتنا في آن واحد، وهو يحفظ تراثنا الروحي ويسهر على إدامة صلتنا به، ويعبر عن خصوصيتنا الحضارية، ويبرز نقاط التشابه والاختلاف بين شتى الحضارات، ويظهر تصميمنا على أن نكون مبدعين ومن صناع الحضارة في المستقبل. أليس كذلك؟

اللوحة والإطار والعالم

إذا كانت ثنائية اللوحة / العالم مفهومة من حيث كونها تنطوي على حدين متميزين فإنها تخضع لمنطق المرئي، بصراً وبصيرة للوحة، وبصراً فقط للعالم، وهذا هو الجذر العميق للتمييز بين اللوحة الفنية، وكل ما هو خارجها حتى لو كانت اللوحة تعكس صورة العالم الخارجي. على أن مثل هذا الوصف للفرق بين اللوحة والعالم يعطي اللوحة مكانة أعظم وأهم من الناحية الفلسفية والأنطولوجية لأنها تستثمر سياقين مختلفين وتجمع ما بين ما هو موضوعي يرتبط بالحواس، وما هو ذاتي يرتبط بالعقل والمخيلة والتأمل والعواطف والأساطير. ذلك لأن اللوحة تملك حرية الحركة بين نهايتين إحداهما جوانية وتتصل بنشاط المخيلة وما تطرحه من تصورات حول نفسها وحول الوجود من حيث هو، والأخرى برانية تتصل بما تقدمه حاسة البصر للإطار المحسوس من صور العالم المادي في شتى تجلياته. والحقيقة أن كلمة (تشكيل) تعبر صراحة عن أن ما يصوره الفنان يخضع لتغيير وتلاعب قصديين في الشكل. فالفنان لا ينقل إلا ما يراه عبر البصر والبصيرة معاً. وقد يذهب الفنان إلى حد استبدال البصر بالبصيرة. وفي كل الأحوال فإن الوجود الواقعي يخضع لعملية إعادة خلق تتضمن تغييراً وتشويهاً دون أن يعني هذا التشويه الفني انقطاع الصلة على وجه الإطلاق بين ما تصوره اللوحة والواقع الموضوعي، وإلا فإن ذلك يشبه «إنكار الواقع في نساء موودلياني المستطيلة، أو وجوه بيكاسو ذات الجوانب الأربعة غير المتناسقة، أو سيرك ميروز» كما تقول أنابيس نن [1]. وحتى حين نفحص موقف

من يذهبون إلى أن الفن لا ينفصل عن الواقع فإن الأسئلة قد تثور لتشكك في احتمال أن تكون قدرة كل منا على رؤية العالم بصرياً مكافئة أو مساوية لقدرات الآخرين. وهل تحصل الرؤية البصرية منفصلة عن النشاط الذهني والعقلي لمن يبصر، أعني هل تتم الرؤية بحياد ودون أن تتحول إلى رؤيا؟ هنا تتدخل ثقافة المشاهد ومهاده العاطفي والعقلي والاجتماعي في ضبط محتوى المشهد المرئي والتركيز على بعض عناصره الموضوعية دون غيرها فتنتقل الصورة المتشكلة في العقل من الرؤية إلى الرؤيا، أي من الموضوعية إلى الذاتية. إذ مما لا شك فيه بأن مشاهدة عاشق للطبيعة لنهر جار هي غير مشاهدة أم فقدت صغيرها غرقاً في ذلك النهر. وحتى إذا وقف شخصان في حالة نفسية محايدة إزاء النهر نفسه وعلى ضفة واحدة منه وفي مكان واحد وفي الوقت نفسه فأن الرؤية البصرية المتحققة عند كل مشاهد ستكون مختلفة في زاوية النظر من جهة وفي القدرة البصرية في جانبيها الفسلجي التشريحي والثقافي من جهة أخرى. ثم إننا لا ندخل إلى النهر نفسه مرتين كما قال أحد حكماء الإغريق. والحقيقة أن الحداثة قد قطعت الحبل السري الذي يربط العمل الفني بالواقع، أي أن المشار إليه فيا الفن قد فقد أهميته تدريجياً. فمنذ أن صور ارسيمبولدو لوحة (الصيف) التي قد تصنف على أنها من لوحات الطبيعة الساكنة (أو الصامتة) في القرن السادس عشر، ومنذ أن صور بيكاسو «آنسات أفنيون» وصولاً إلى التكعيبية عند جورج براك في لوحة (كلارنيت وزجاجة على رف المدفأة) عام 1911 وحتى كاندنسكي في لوحة (إنشاء رقم 6) عام 1913، ثم السوريالية والتجريدية وسواها من الاتجاهات الحديثة في الفن صارت الصورة تنتمي إلى التصور الخيالي لا إلى الصورة المرئية. وقد أمست الإحالة على الواقع موضع امتحان حقيقي لأن العلاقة بين اللوحة وما تصوره من هذا العالم الواسع هي علاقة ذاتية إلى حد بعيد وهي علاقة محكومة بجملة ضوابط تخص الذات الراصدة للعالم وكائناته وأشيائه. ولكن العالم يبقى مشاراً إليه مهما حصل للإشارة، وأقصد بها الصورة، من تشويه مقصود.

ولذلك يظل العالم الواقعي نوعاً من الإطار المرجعي. فنحن الآن، ومع اتجاهات الحداثة في الفن، نركز عن مدى الاختلاف بين الواقع والصورة بعد أن كنا نتحدث عن مدى التطابق. وفي كلتا الحالتين يحضر الواقع بوصفه ركناً من أركان المقارنة بصرف النظر عن موقفنا الفكري حول هذه المسألة. ويكون ممكناً هنا أن نستنتج بأن مفهوم الإطار تعبيرٌ عن العلاقة بين ما ترسمه الذات المبدعة في اللوحة وبين العالم الخارجي، أو بين الرؤيا الفكرية والتجسيد الفني لها. وهذا هو المفهوم الأوسع للإطار.

إذن فإن العالم المادي هو العنصر الأولي الشامل للتجربة الفنية التشكيلية الذي يخضع لصيرورة فنية ورؤيوية عندما يرسمه الفنان بحيث قد لا نتعرف على ملامحه الأولى داخل اللوحة. على أنه سيكون هناك دائماً عالم مستقل عن الذوات التي ترى، وترسم أو تنحت، وهناك دائماً إحالة إلى هذا العالم حين نتحدث عن الفن أو نتذوقه، سواء أكنا ممن يؤمنون بضرورة أن يكون الفن (واقعياً) أو أن يكون رؤيوياً. وسواء أكنا ممن يؤمنون بضرورة الالتزام بميتافيزيقا الحضور أو تخطيها ونسفها لهدم عملية الإحالة وهدم الموقف المثالي كما يقول دريدا[1]، أو ممن يؤمنون بأهمية وجود مركز خارج اللوحة لأنه ضروري لفهم العالم الفني الداخلي للوحة نفسها. فمن الناحية التقنية، يؤكد هذا العالم وجوده المستقل ومرجعيته الإطارية حين نتحدث عن محاولة الفنانين الرومانسيين تصوير القوة الوحشية للعناصر، بينما سعى الانطباعيون إلى الاهتمام بمشكلات الرؤية البصرية للطبيعة وأثر مساقط الضوء والمنظور على موضوعات المنظر الطبيعي. ولو قارنا أسلوب الفنانين الأوروبيين في تصوير الطبيعة مثلاً مع أسلوب الفنانين الصينيين أو اليابانيين لرأينا اختلافات

(1) أنظر: Derrida, Jacques. (1981) Positions. Bass, Alan(trans) London, Athlone Press.

مهمة بين الأسلوبين؛ والأمر نفسه يصح إلى حد بعيد بالنسبة لتصوير البورتريت في فنون الرسم الصينية أو اليابانية، ويصح أيضاً حين ندرس أسلوب رسم الشخصيات عند الواسطي. وهذا يعني أن الرؤيا اختلفت على نطاق فني جمعي تعبيراً عن اختلاف الثقافة الجمعية أو اختلاف العلاقة بالطبيعة أو طريقة رؤيتها. أعني اختلاف الإطار الفكري للعملية الفنية برمتها. وهذا الاختلاف يتصل بطريقة كل من المجتمعات الشرقية في الصين واليابان وثقافاتها عن المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوربية وثقافاتها لأن «أبناء الثقافات المختلفة يختلف بعضهم عن بعض في «رؤاهم الميتافيزيقية» أو معتقداتهم الأساسية عن طبيعة العالم[1]. ومن المهم هنا أن أشير إلى أن تصوير الطبيعة بوساطة الكاميرا لم يعد يفرز مثل هذا الاختلاف بين فناني التصوير الفوتوغرافي في الشرق والغرب لأن الكاميرا تضيق إلى حد كبير فرصة حضور الرؤيا الذاتية لمن يصور. إذن فإن الإطار المفهومي للفن عموماً هو الإطار الفلسفي الذي هو ليس من أشياء العالم من جهة، وليس من أشياء الصورة أو الفن من جهة أخرى، وإن كان يعتمد على الإنجاز الفني في صوغ المفاهيم التقنية والفكرية معاً. ولكنه يستدعي مفهوماً آخر للإطار من نوع مختلف. ذلك هو الإطار المادي الذي يؤطر اللوحة.

ومع أن اللوحة الحديثة قد فقدت مركزها، إلا أن الاهتمام بالإطار المادي المحيط باللوحة ما زال مستمراً. ومفهوم الإطار هذا يشير إلى ذلك الجزء المادي الذي قد يكون من الخشب أو المعادن، ولا سيما الألمنيوم، أو اللدائن المستعمل لتأطير اللوحات. وهو مفهوم مختلف كلياً عن المفهوم الفكري الذي تحدثنا عنه آنفاً. فالمفهوم الأول يرتبط بشكل وثيق بفلسفة الفن ونظرياته، وبالممارسة وبالنتاج الفني

(1) نيسبت، ريتشارد أي. جغرافية الفكر : كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال. عالم المعرفة. العدد 312. (2005). ص 18.

وتلقيه معاً. أما المفهوم الثاني، أو المفهوم المادي للإطار، فإنه يتميز بجملة خصائص هي:

1. أنه مادي وملموس ويصنعه الحرفيون أو الفنانون أنفسهم. وهو قد يكون مصبوغاً، وعادة ما يكون الصباغ باللون الذهبي، أو أن يترك له لون الخشب. وقد يكون منقوشاً بنقوش هندسية أو نباتية مشغولة باليد أو بالآلة، وقد تكون عليه أشكال نحتية بارزة. هذا وتشترط بعض المتحف أن تكون للإطارات معايير وقياسات محددة لغرض قبول عرض اللوحات في قاعاتها.

2. أنه ليس جزاً من اللوحة، ولكنه في الوقت نفسه ليس منفصلاً عنها. فهو ملحق بها ينتقل معها حيث عرضت. وبهذا يمكن أن يعرَّف الإطار بأنه ذلك الجزء المادي من العالم الذي ينتقل مع اللوحة حيثما ذهبت.

3. أنه يشير إلى حدود اللوحة. فما هو خارج الإطار لا يقع ضمن اللوحة. وما هو داخل الإطار ليس من العالم. وهنا نلاحظ أن الإطار هو علامة على علاقة أيضاً، ولكن هذه المرة بين اللوحة والعالم المادي الحقيقي. فالإطار لا يشير إلى نهاية اللوحة بقدر ما يشير إلى بداية ذلك العالم الخارجي، أو العكس. لذلك يمكن أن يكون الإطار عتبة العالم إذا بدأنا من اللوحة، ويمكن أن يكون عتبة اللوحة إذا بدأنا من العالم. فهو إذن يمثل مفهوم الما- بين أو بالإنجليزية (in-between) في حقل الفنون التشكيلية.

4. يمكن أن يكون الإطار علامة على اكتمال اللوحة والانتهاء من رسمها لأن من شأن تأطير اللوحة أن يوحي بانتهاء العمل عليها.

5. هناك علاقة طردية بين قيمة اللوحة الفنية والقيمة الفنية والمادية للإطار نفسه. فليس معقولاً أن يكون الإطار المستخدم في لوحة المونا ليزا أو في أية لوحة نفيسة مشغولاً من خشب رديء وبشكل سيء.

6. وقد تستغني التيارات الحديثة في الرسم عن الإطار وتعلق اللوحات في

فضاء يعتمد على خلفية متغيرة تبعاً لاختلاف مكان العرض. وبذا يكون للإطار حضور ضـمني، لأننا نفهم هذا الصنيع على أساس أنه يشير إلى انعدام وجود الإطار، وهنا يكون الإطار حـاضراً على الـرغم مـن غيابـه الفعـلي. ويتـداخل مفهـوم الإطـار المـادي مـع مفهـوم الإطـار الفكـري والفلسفي في هذه الحالة لأن غياب الإطار دليل على حضور موقف فكـري وفلـسفي معـين في الفن.

7. قد يغيب الإطار في اللوحات الجدارية العملاقة أو في اللوحات الداخليـة في سـقوف الكنائس كما هو الحال في لوحات مايكل أنجلو في سقف كنيسة سيستين في روما. وقـد يحـضر كما في جدارية فائق حسن التي تقع في ساحة الطيران في بغداد. وقد يغيـب الإطـار في الفنـون البدائية كما لوحات الصيد في الكهوف. ونفهم غياب الإطار في حالة الرسوم الجدارية العملاقـة على أنه تحول نوعي في الموقف من الإطار، أعني أنـه قـد يعنـي أن اللوحـة العملاقـة تتجـاوز منطق التأطير نفسه لأن التلقي للوحـة العملاقـة يعنـي علاقـة بـين الـذات الإنـسانية و(عـالم) اللوحة الضخم الذي يشير إلى أن هذه الذات التـي تملـك حـدوداً معينـة في حجمهـا الجـسمي ستكون في موضع مقارنة مع ضخامة اللوحة وما يمكن أن تمثله هذه الضخامة من هيبة وتـأثير نفسي. أما في حالة رسوم الصيد البدائية فإن غياب الإطار قد يكون دلالـة عـلى انفتـاح الرؤيـا واندماج عالم (اللوحة) مع العالم الخارجي لأن الفكر البري لا يرى فاصـلاً بـين هـذين العـالمين. وهذا يعني أن الإطار المادي حقيقة تاريخية.

في حرية الكلام

روي هاريس

Roy Harris

ترجمة: باقر جاسم محمد

تتكشف الإنحيازات العقلية المستقرة في الحقل العلمي الأكاديمي بأجلى صورها عندما يؤخذ بعين الاعتبار ليس مدى التفسيرات التي يمكن أن تقدمها للظواهر الواقعة في دائرة اهتمامها فحسب، بل الأحرى في الأسئلة ذات الصلة بتلك الظواهر التي لا يمكن طرحها داخل الإطار النظري الذي توفره. والقضية الوثيقة الصلة بهذا الموضوع هنا هي اللسانيات ومسألة حرية الكلام.

مع أن اللسانيات الحديثة قد زعمت أنها قد أنشأت علماً للاتصال الكلامي، فإن نموذج الاتصال الكلامي الذي تبنته على الدوام (سوسور Saussure 1922: 27-8؛ دينيس وبنسون Denes, P. B., and Pinson, E. N. 1963: 4-7؛ كاتز 1966: 103-4؛ تشاف Chafe, W. L. 1970 : 15؛ كيرنز وكيرنز Cairns, H. and Cairns 1976: 15) قد كان من النوع الذي يستبعد بالنتيجة أيَ احتمالٍ لإثارة أية قضايا تتعلق بحرية الكلام. إن السبب في هذا هو أن النموذج المتبنى يقترح في الأساس صحة وشرعية ثلاثاً من عمليات التجريد:

(i) فهو يتجرد من هويتي كل من المتكلم والسامع.

(ii) وهو يتجرد من السياق الاجتماعي المحدد لفعل الكلام،

(iii) وهو يتجرد من مضمون ما يقال.

وبتفعيل عمليات التجريد الثلاث هذه، بزعم أنها ستكون ذات فوائد في تقديم نموذج يتمتع بأقصى درجة من العمومية، تجرد اللسانيات، في النتيجة، اللغة من سياقها. فالكلام يُعزل في فضاءٍ نظري فارغ لا يُمْنَحُ فيه المتكلم أو السامع أية حقوق لسانية، كونهما نفسيهما ليسا بشخصين [حقيقيين: المترجم]، ولكنهما مشاركان مجهولا الاسم.

ويدافع الباحث اللساني الأصولي عن هذا النموذج النظري بالحجاج بأن مسألة حرية الكلام تتضمن أحكاماً ذاتَ قيمةٍ أخلاقيةً وسياسيةً، وهذه لا مكان لها في أية دراسة علمية للكلام. لكن هذا مجرد تكرار لعمليات العزل والتجريد التي بُنيت عليها اللسانيات الحديثة، وليس تقديم مسوغات لها. ومن ناحية أخرى فإنه سيكون نظراً أحادي الجانب إذا ما وضعنا اللوم على المنظر اللساني فحسب، لأن الفلاسفة الذين تناولوا مسألة حرية الكلام بالبحث قد فعلوا ذلك غالباً على نحو مشابه وبطريقة تتجاهل ببساطة تلك الوجوه التي لها علاقة منطقية بأساسها اللساني، ولذلك فهي تقدم، على نحو غير مباشر، دعماً لرفض الباحث اللساني أن يأخذ بعين الاعتبار أمثال تلك القضايا.

يمثل جون ستيوارت مِل John Stuart Mill عينة مثالية، فليست مصادفة أن معالجة مِل قد بقيت مؤثرة خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وهي المرحلة التي تشكلت فيها اللسانيات الحديثة. وحتى في الوقت الراهن، يظل القول صحيحاً بأنه لا شيء قد كُتِبَ حول حرية الكلام يتفوق على ما خصصه ميل لذلك الموضوع في مقالته (حول الحرية) (مِل1859) أو يجعل منه

قديم الطراز. ومنذ العام 1859 صارت وجهة نظر مِـل في حرية الكلام مقبولة على نطاق واسع بوصفها جزءاً من الموقف الديموقراطي الشائع تجاه أنماط الحكومات المتسلطة، وإذا ما نُودي للدفاع عنها، فإن الكثير سيشيرون ببساطة إلى أنظمة سياسية حديثة مثل تلك التـي في روسـيا في ظل ستالين وأتباعه، وألمانيا في ظل هتلر، والصين في ظل «الثـورة الثقافيـة»، بوصـفها أمثلـة رهيبة لما يمكن أن يحدث للمجتمع الذي يسخر من المبادئ التي دافع عنها مِـل.

إن حرية الكلام ، بالنسبة لمِـل ، هي سفينة القيـادة في أسـطول الحريـات المدنيـة،لأن الكلام هو الطرح الخارجي لأحكامنا العقلية، ولأن حرية قرار الحكم لا يمكن فصلها عن حريـة الكلام. فإن «منطقة الحرية الإنسانية»، يقول مِـل:

تتضمن، أولاً ، منطقة الوعي الـداخلي، وحريـة متطلبـة للـوعي بأوسـع المعـاني، حريـة الفكر والشعور، وحرية مطلقة للرأي والعاطفة حول كل الموضوعات، سـواء أكانـت عمليـة أو تأملية أو علمية أو أخلاقية أو لاهوتية. قد تبـدو حريـة التعبـير عـن الآراء ونـشرها واقعـة في نطاق مبدأ مختلف لأنها تعود إلى ذلك الجزء من سلوك الفرد الذي يخص أناساً آخرين، ولكـن ، ولكونها تكاد تكون بأهمية حرية الفكر نفـسها وتـستند في جانـب كبـير منهـا عـلى الأسـباب عينها، فإنها عملياً غير قابلة للفصل عنها.

(ميل1959: 71)

إنَّ «عـدم إمكانيـة الفـصل» هـذه مكـون حـركي فعـال في منـاظرة مـِل؛ لأنـه، وبدونها سيكون عرضة للاعتراض ذاته الذي ذكـره؛ أعنـي أن حريـة الكـلام يجـب أن لا تلتبس مع حرية الفكر وهي مسؤولة إزاء مبادئ مختلفة تماماً. والأكثر إثـارة للدهـشة هو أن مـِل في مقالـة حـول الحريـة لم يوضـح بتعبـيرات لا لـبس فيهـا طبيعـة «عـدم إمكانية الفصل» هـذه أو الـدليل الأسـاسي في دعمهـا. وبـرغم ذلـك، قـد يغـامر المـرء في بناء حالة مشتقة مـن الأسـباب التـي أوردهـا لـصالح حريـة الكـلام. وهـذه الحالـة

يمكن أن تكون على النحو الآتي: تُشكَلُ أحكامنا على أساس المناقشة مع الآخرين. ولكن إذا ما كان الآخرون غير أحرار في التعبير عن آرائهم الصادقة, فلن نستطيع أن نعرف منهم، بشكل يعول عليه، ما هي وجهات النظر خاصتهم ولماذا. ونستنتج من ذلك بأن المناقشة أساس غير ثابت للبناء عليه من أجل الوصول إلى أية نتيجة أو تقويم أية قضية. باختصار، فإن المجتمع الذي ليس فيه حرية كلام يجب أن يكون بالضرورة مجتمعاً تكون فيه كل الأحكام مشوهة نظامياً بوساطة التهرب والمراوغة، وفي مثل هذا المجتمع ستكون حرية تكوين الحكم وهماً. (اللحمة العقلية من هذا النوع، كما قد يزعم كثيرون، هي بالضبط ما حصل عندما قُمعت حرية الكلام لفترات طويلة في الأنظمة الشمولية).

إن معقولية نسبة مجرى من الحجاج العقلي إلى جون ستيوارت مِل من قبيل المقترحات التي أعيد صوغها في أعلاه تحظى بأرجحية اعتماداً على الأهمية التي يعلقها على الوصول إلى الحقيقة عبر موازنة الآراء المتضاربة. وهذا هو الأساس لرفضه الإقرار بأن لنا أية مسوغات في قمع وجهة نظر ما على أساس كونها كاذبة لا غير. لأنه، وبعيداً عن حقيقة أننا ربما نكون على خطأ في افتراضنا أنها كاذبة، لا يمكن اختبار الحقائق إلا من خلال مقارنتها بالأكاذيب.

> إن الحرية التامة في تناقض رأينا وعدم إثباته هي بذاتها الشرط الذي يسوغ لنا افتراض كونه حقيقة لغرض الفعل؛ وليس من صيغة اصطلاحية أخرى يمكن، بارتباطها مع الملكات الإنسانية، أن تنطوي على توكيد عقلاني على كونها صائبة.
>
> (نفسه: 97)

في النظرة الأولى، يبدو هذا الأمر كما لو كان يترك افتراض مِل النظري ضعيفاً إزاء الاعتراض القائل بأنه يجيز نشر مختلف أنواع الأكاذيب تحت المظلة المشوشة لحرية الكلام. وطريقة مِل للخلاص من هذه المشكلة هو استحضار

التحذير بأنه ليس من شأن أي تعبير عن أية وجهة نظر، سواء أكان صادقاً أم كاذباً، أن يؤدي بالضرورة إلى إيذاء شخصٍ آخر. (و قد طبق هذا القيد نفسه ليس على حرية الكلام فحسب ولكن على كل الحريات.) وعلى هذا النحو، مثلاً، فإن التعبير عن وجهة النظر بأن الملكية الخاصة سرقة، على الرغم من أنه ليس استثنائياً بحد ذاته، يصبح عرضة للوم حينما يحرض الغوغاء على العنف.

لا أحد يزعم بأن الفعل يجب أن يكون حراً كما الآراء تماماً. على العكس، إذ حتى الآراء تفقد حصانتها حينما تغدو الظروف التي يُعَبَرُ فيها عنها من النوع الذي تجعل التعبير عنها يمثِلُ تحريضاً إيجابياً دافعاً إلى فعلٍ مؤذٍ وعابث.

(نفسه: 119)

وهذا يعني، بلغة نظرية أفعال الكلام الحديثة، أن مِل يدرك أن الآثار التنفيذية لفعل الكلام هي ما يحدد في نهاية المطاف جدارتها في القبول في نطاق السماح الذي تقدمه حرية الكلام.

وفي حال ضمان هذا، فإن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يتجنب مِل النتيجة الطبيعية بأن أية وجهة نظر، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، هي بطريقة مماثلة عرضة للنقد إذا كانت الظروف التي قيلت فيها هي مما تكون نتيجته فشلاً ضاراً في الشروع بالعمل. (و بذلك، على سبيل المثال، فإن التعبير عن القناعة بقدرة الإيمان على الشفاء يمكن أن يكون موضع نقد إذا ما نتج عنه موت شخص يمكن أن تنقذ حياته المعالجة الطبية.)

وعلى الرغم من كون الأساس العقلي كافياً، فإن ما يترتب على هذا النظام له نتائج منطقية مدمرة بالنسبة لافتراض مِل النظري. لأنه لا يمكن ببساطة الافتراض بأن الآثار التنفيذية أو أية آثار محتملة لأي نطق محدد واضحة. وقد لا يكون الناتج الضار مقصوداً أو متوقعاً في ذات الوقت الذي تم التعبير فيه عن وجهة النظر

موضع البحث. إذ أن مسألة تحت أية ظروف يمثل التعبير عن وجهة النظر القائلة بأن الملكية الشخصية سرقة تحريضاً على العنف أو الأعمال غير القانونية هي ليست مسألة خلافية فحسب ولكنها خلافية بطرق تشمل عملية وضع ذات الحقوق والمسؤوليات المناسبة لحرية الكلام موضع التنفيذ. وما يعنيه هذا هو أنه على الرغم من أن مسألة حرية الكلام تبدو قد حظيت بالحل أخيراً، فإنها تبرز بشكل غير متوقع مجدداً وبنقلة واحدة بوصفها مسألة حول حرية الفعل. والأكثر من هذا، فإن ما سيؤول إليه الناتج الحقيقي في أية حالة محددة لن يكون ذا عون. فإذا كان من حق الشخص (أ) أن يحاول إقناع الشخص (ب) بعدم ربط حزام الأمان فإن هذا الأمر لا يعتمد على فيما إذا كان (ب) أصيب بجروح بحادث طريق أعقب ذلك. ومن الواضح، على أية حال، أنه حالما يجري وضع التوضيح المسبق للعواقب الوخيمة موضع التنفيذ يغدو مناسباً تماماً أن نضع في الاعتبار الآتي: من يقول، ماذا يقول، ولمن يقول. ولعل ما يثير القلق أكثر هو الأخذ بالحسبان بأنه يبدو من المستحيل بصورة عامة أن نحسب كل العواقب التي يمكن، من الناحية النظرية، أن تنجم من أي نطق محدد سواء أكان ذلك بإفاضة أم باختصار. لذلك فإن التعبير عن الرأي، برغم كل شيء، متوقف على كل الاشتراطات التي تحكم الفعل غير اللفظي. فملاحظة الملك غير الحذرة ما كانت أقل فاعليةً بوصفها أداة في قتل توماس بيكيت من أفعال الفرسان الذين قتلوه.

أين يترك ذلك حرية الكلام؟ في المعتزل نفسه تقريباً، كما يبدو، كما لو أنها تحت رعاية النظرية اللسانية. وبعبارة أخرى، تماماً كما يُجرِّد توضيحُ عالمِ اللسانيات التواصلَ الكلامي من هويتي المتحدث والسامع، ومن محتوى ما قيل، ومن الظرف الاجتماعي لفعل الكلام، كذلك يبدو توضيح الفيلسوف غير استثنائيٍ بشرط أن تنجز تجريدات مشابهة. ولكن حالما يتم تحديد فعل الكلام ووضعه في سياقه فإن

مسألة حرية- حقوق المتكلم- تصبح مباشرة إشكالية. وعلى ذلك فإن القضية التي مررها عـالم اللسانيات إلى الفيلسوف قد مررها، الآن، الفيلسوف. لأنه نوع من التهرب والمراوغة أن توضع مبادئ أساسية يولد تطبيقها على حالات معينة مسائل مثيرة للجـدل مـن النـوع نفـسه الـذي أستعين بتلك المبادئ الأساسية لحـسمها. فكـل مـن الـشبكة اللـسانية والـشبكة الفلـسفية قـد سمحا بمرور شيء مهم عبرهما.

إن المفتاح إلى ما مر عبر الشبكتين يمكن العثور عليه في الفصل الختـامي الغريـب مـن كتاب روسو مقالة حول أصل اللغات. يجادل روسو أن «هنالك بعـض الألـسن التـي تنـزع إلى الحرية. إنها الألسن الجهورية الرنانة، التي تنطوي على قيمة عروضية، والمتناغمـة التـي يمكـن أن يُفْهَم فيها الخطاب من مسافة بعيدة جداً.» وهو يستمر ليكون جملة من الملاحظات غير المقنعة حول نسبية قابلية اللغات المختلفة للسماع، زاعماً أن الإغريقية كانت متفوقـة إلى حـد بعيد على الفرنسية الحديثة في هذا الجانب. وهيرودوتس ، يقول روسـو، قـد روى تاريخـه إلى حضور في الهواء الطلق وكانوا يستطيعون سـماع مـا كـان يقـول. وأيـة لغـة لهـا قابليـة سـماع منخفضة تناهض الحرية. «أزعم بأن أية لغة لا يستطيع المرء من خلالها أن يجعل مـن نفـسه مفهوماً للناس المتجمهرين هي لغة وضيعة. ومن المحال أن يبقى شعب مـا حـراً وهـو يـتكلم بذلك اللسان».

وبتطور يسير، كما هو الحال في علوم الصوتيات العامة والسماعية في هذه الأيام، فـإن من الصعب، برغم ذلك، أن نتصور أن روسو أعتقد فعلاً في صحة الأطروحة التي يبدو ظاهريـاً أنه يقدمها. فهذا الفصل الختامي هو في الحقيقة مهتم بعلاقـة اللغـات بالحكومـات، وفرضـية قابلية السماع هي طريقة روسو المجازية المتهكمة لفتح موضوع مسألة حرية الكلام في فرنـسا القرن الثامن عشر.

مـا هـو جـدير بالملاحظـة في معالجـة روسـو المختالـة للموضـوع، ومتقـدماً بـذلك

على زمانه إلى حد بعيد، أنه أدرك بأن من الخطأ معالجة حرية الكلام على أساس كونها واحدة من أشكال الحرية المختلفة للفعل قائمة بذاتها. في هذا كان نفاذ بصيرته أعظم قيمة إلى حد بعيد مما قدمه كثير ممن جاء بعده، أولئك الذين اخترق ذلك الخطأ بالتحديد تفكيرهم حول الموضوع وأحدث فيه صدعاً. أدرك روسو حقيقة أن مسألة الحرية واللغة برمتها مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له مع المدى الذي تكون فيه الجماعة اللسانية (اللغوية) أيضاً مجتمعاً تواصلياً. وتقع الفترة التي كان روسو يكتب فيها في وسط مرحلة هي الغاية في التدني في أوربا بين اختراع الطباعة، التي جعلت، من الناحية النظرية، التواصل الجماهيري الواسع ممكناً، وجعل القدرة على القراءة والكتابة ظاهرة سائدة على نطاق عالمي، التي هي من متطلبات الطباعة العملية. إن رواية هيرودوتس لتأريخه لزملائه المواطنين المتجمعين هي بالنسبة لروسو (إشارة) رمزية للشروط التي يتوق إليها التواصل في مجتمع حر. ودولة المدينة من وجهة النظر هذه هي الجماعة اللسانية المثالية. ويمكن أن يسهم كل أعضائها في التواصل العام، وهو الاحتمال الذي سيكون بخلاف ذلك معتمداً على تسامحهما المتبادل. (كان ينبغي لجمهور هيرودوتس، كما يشير روسو، أن يحافظ على الهدوء لكي يسمع) والأطروحة المضادة لهذا النموذج المثالي تتمثل بالنسبة لروسو في صورة الأكاديمي الفرنسي الذي يشق طريقه عبر مذكرة مغمغماً، غير مسموع بالنسبة للناس الذين يجلسون في الخلف. ويقتبس روسو من دوكلو إلى الحد الذي يمكن أن يكون مرغوباً فيه دراسة كيف أن «شخصيات، وأزياء، واهتمامات الناس تؤثر في لغتهم، ويقترح بطرافة بأن قابلية سماع اللغة من المخاطبين تتدهور حين تحل حكومة فاشية متسلطة محل حكومة الإقناع.

ويمكن بذلك أن ينظر إلى الأكاديمي المغمغم (و في سياق المسؤوليات الخاصة المسندة إلى الأكاديمية الفرنسية بوصفها حارسة اللغة الفرنسية) على أنه

صورة هزلية لاذعة لما يحصل في التخصص اللساني في خدمة حكومة فاشية متسلطة. فاللغة الرسمية التي تجعل منها تلك الحكومة الفاشية شفرة معتمدة وتستعملها هي من ذلك النوع الذي يجعل من المستحيل سماعه، لغة هي بالنتيجة عديمة الفائدة تماماً بالنسبة للتواصل العام. وقد يفترض المرء بسذاجة أن علاج عدم قابلية السماع يكون برفع الصوت. ولكن، يجادل روسو، كلما كان الصراخ بالفرنسية أعلى كان فهمها أقل:

إن واعظينا من الكهنة يعذبون أنفسهم، يحولون أنفسهم إلى كتلة من العرق أثناء الوعظ دون أن يعرف أيُ شخص أيَ شيءٍ مما قالوه. وبعد أن يرهقوا أنفسهم صارخين لمدة ساعة، ينهارون في الكرسي، أنصاف موتى. ومن المؤكد أن تعبهم بهذه الطريقة لن يكون فاعلاً.

وشبيه بذلك، يزعم روسو، إذا ما كان على أي شخص أن يخطب في أهل باريس في سوق أقمشة مكتظة فلن يكونوا أكثر حكمة : «إذا ما صرخ بأعلى صوته، فسيسمع الناس صراخه، ولكنهم لن يستطيعوا أن يميزوا كلمة واحدة». وهذه الصور الساخرة الجديرة بالملاحظة للغة التي تحول دون التواصل بدلاً من أنَّ تجعله أكثر يسراً قد تكون الأكثر إدهاشاً في الأدب الأوربي قبل أورويل. وهي تتعارض بشكل ذي مغزى هام مع المزاعم اللسانية الراسخة التي ظهرت في القرن الثامن عشر المتعلقة بخصائص الفرنسية، وبخاصة الزعم القائل بأنها كانت فوق كل لغات وضوحاً.

ما فهمه روسو هو أنه بالرغم من كون الكلام شكلاً من أشكال الفعل، فإن ذلك لا يقتضي أنه يمكن رد حرية الكلام إلى حرية الفعل أو أنها يمكن أنَّ تكون أحد أنواعه الثانوية. ولكي نكون أحراراً بالمعنى الذي يكون فيه العقل الإنساني حراً فإن إمكانية الموافقة أو المعارضة يجب أن توجد. وهذه هي الإمكانية التي تجعلها

اللغة فقط متاحة. (و من هنا فإن مسألة الحرية الفكرية كما تظهر لمعظم أبناء الجنس البشري لا يمكن أن تظهر لأفراد أو أجناس غير قادرة على استعمال اللغة.) ولهذا السبب فإن رفض حرية الكلام، مهما كان مؤقتاً ومهما كانت أسبابه، هو اعتداء على إنسانية أولئك الذين حرموا منها. إذ أنه من خلال اللغة وعبرها نكتسب إمكانية إقناع الآخرين بالقبول أو الرفض أو التفكير بسلسلة كامنة غير متناهية من المعتقدات والمواقف ومسالك الفعل. وعلى هذا النحو تكون هذه الإمكانية شرطاً مسبقاً لكل الحريات الأخرى التي تشمل ضبط سلوك أفراد المجتمع إزاء بعضهم بعضاً؛ وضمانها العرفي الراسخ الجذور في أية جماعة هو وجود لغة الجماعة.

وبذلك فإن حرية الكلام هي أساساً حق المشاركة في تلك الفعاليات التواصلية المتاحة بمقتضى كون المرء عضواً في جماعة تواصلية. ولكن هذه الحرية، كما يقنعنا روسو بقوة، هي مظهر كاذب يدعو للسخرية ما لم يكن ما يقال قابلاً لأن يسمع. وبعبارة أخرى ، إذا ما كان تنظيم المجتمع بطريقة (سواء كان ذلك من خلال حكومة ذات نزعة مركزية تسلطية، أو لأي سبب آخر) ترفض المشاركة الفعالة في التواصل لأقسام كبيرة من الجماعة، فلن تعود اللغة ضماناً لحرية الكلام، وتغدو مسألة فيما إذا كان التعبير عن وجهات النظر أمام الجمهور مباحاً أم مقموعاً عديمة الصلة بالموضوع.

ستلقى أطروحة روسو حول «قابلية السماع» توكيداً مسهباً من الأحداث اللاحقة في السياسة البريطانية. ففي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تم رفض الاستماع إلى سلسلة من الالتماسات مقدمة للبرلمان على خلفية أنها لم تحظَ بصوغ لغوي مناسب. وكما أشارت أوليفيا سميث في كتابها سياسة اللغة ***1791-1819*** : «لأن كلاً من حق الانتخاب والأفكار حول اللغة اعتمدا على مسألة من يُعَدّ قادراً على الإسهام في الحياة العامة، فإن هذين الأمرين كانا مرتبطين بشكل

حيوي» (سميث 1984: 29-30). وبالكاد يمكن أن يكون الارتباط بين حرية الكلام وكون المرء عضواً في جماعة لسانية أوضح مما يظهره الموقف السياسي الذي يؤسس مبادئ للباقة اللسانية بوصفها معايير لحق المرء في استماع الآخرين إلى صوته. فالتهديد السياسي الذي يطرحه وجود لغة عامة يواجَه برفض عموميتها، وبقصر حرية التمتع بالحق على اللغة «المناسبة» نتيجة لذلك.

إن الأطروحة المضادة لحرية الكلام ليست هي الرقابة، لكن العزل والحرمان من عضوية الجماعة: إنها إنكار حق المشاركة. والانحراف العقلي النهائي في السياسة هو الزعم بأنه يمكن تبرير مثل هذا الإنكار وأحياناً يمكن أن يكون ضرورياً كونه لخير الآخرين ومصلحتهم ، أو حتى لخير المعزولين ومصلحتهم أنفسهم. وهذا هو التبرير «الأخلاقي» للوائح السرية الرسمية وما يشابهها.

إنه لشكل من أشكال الانحراف العقلي أيضاً كان الأكاديميون عرضة له وهو ما أظهره للأسف حظر اشتراك المختصين بالحفريات الأثرية «الآركيولوجيين» من جنوب أفريقيا وناميبيا في المؤتمر العالمي للحفريات في جامعة ساوثهامبتن في 1986. والاعتراض الذي تذرعوا به لم يكن على الأفراد المحظورة مشاركتهم، ولا على وجهات نظرهم، سواء حول السياسة أو حول علم الحفريات. ومع ذلك فقد أنكر عليهم زملاء أكاديميون حقهم في الكلام في ملتقى مهني ويقع في صلب حقل تخصصهم الأكاديمي، وذلك لتسجيل احتجاج ضد الاتجاهات السياسية التي تتبعها حكومتا جنوب أفريقيا وناميبيا. وعلى هذا النحو فقد أضطهد البريء من أجل إزعاج المذنب. وفي نطاق حرية الكلام، فإن هذه هي أخلاقيات أخذ الرهائن والإرهاب. وتبني الأكاديميين لها أمر بغيض بشكل خاص، كما أنَّ من المحتمل أن يسارع مِل إلى الإشارة إلى ذلك، لأن الجامعات هي مؤسسات مرتبطة بعهد ثابت ومقرر بالعرف والقانون لمواصلة البحث الحر. وهذا هو السبب في كون سيطرة

الدولة على ما تدرسه الجامعات وكيف تدرسه (فيما يتعلق بموضوعات تخص الدين، والعِرق، واللغة، والتاريخ على سبيل المثال) هو واحد من أخطر التهديدات لحرية الكلام التي كان على المجتمع الغربي أن يواجهها في القرن العشرين. ولكن سوف تكون الجامعات، بالكاد، مؤسسات تستحق أن تنقذ إذا ما كان الأكاديميون الذين يتولون إدارتها هم من الذين يستعملون مبتهجين حرية الكلام خاصتهم لكي ينكروها على الآخرين.

واللسانيات، للسبب نفسه، لن تكون حقلاً بحثياً أكاديمياً يستحق المحافظة عليه إذا ما أستمر التهرب من واجب التصدي لقضية حرية الكلام بتأبيد التخيل النظري المريح القائل بأن عضوية الجماعة (المنسجمة) لسانياً تمنح تلقائياً الحقوق اللسانية نفسها- أو لا شيء منها- عموماً، ونسبة أي خروج على هذا الوضع العام الموسوم بالمساواة إلى تدخل العناصر الخارجية التداولية التي هي بحكم التعريف ليست لسانية. وهذه بالتأكيد طريقة واحدة من طرق أمثلة (جعل الأمر مثالياً) المشكلة خارج نطاق الوجود، أو في الأقل خارج نطاق اللسانيات. وتكمن الصعوبة في أنها تترك الباحث اللساني دونما موقف يمكنه من تقديم أي توضيح جدير بالقبول والتصديق ظاهرياً لتلك الصيغة المحددة للسلوك الاجتماعي اللفظي الواضح الذي ينعت تقليدياً «باللغة».

إن الحرية هي أساساً مسألة حقوق ومسؤوليات. والممارسة الاجتماعية لكل القدرات والمهارات مشروطة بالحقوق والمسؤوليات، الفردية منها والجماعية؛ وذلك لأن كل سلوك اجتماعي يتضمن تعاملات، في الأقل، بين شخص واحد وآخر أو آخرين. وبما أن اللغة هي البراعة الاجتماعية الأولى دونما منازع، فإن من العبث الافتراض جدلاً أنها استثناءٌ بطريقة أو بأخرى. ومع ذلك فإن هذا هو بالتحديد العبث المتأصل في أية لسانيات تُعَرِّفُ الكلام دون الإشارة إلى مثل هذه المسائل،

غير مدركة أن استبعادها يرتد بالكلام إلى لغوٍ صوتي. لأنه ليس من الواضح فيما إذا كان من المعقول القول بأن أية براعة اجتماعية تكتسب وتمارس بكفاءة من أشخاص هم ببساطة لا يفهمون الحقوق والمسؤوليات المتشابكة والمتضمنة. وذلك الفهم هو، بحكم التعريف، جزء من البراعة. بل إنه ليس جزءاً من البراعة فحسب، ولكنه الجزء الحاسم الذي يفصل البراعة الاجتماعية عن الخبرة والمعرفة التقنية. ولهذا السبب فإن طبيب معسكر الاعتقال الذي ينفذ تجارب لا إنسانية على النزلاء مدان عن حق بصفته طبيباً، حتى حينما قد يكون مستوى الخبرة والمعرفة المُضَمّنة في التجارب عالياً.

إن التسليم بأن المجتمعات تختلف بصدد ما تعترف به من حقوق ومسؤوليات بوصفها اعتبارات لصيغ السلوك الاجتماعي المتباينة، لا يمثل ترخيصاً بتجاهل مسألة الحقوق والمسؤوليات عند محاولة تعريف صيغة سلوك اجتماعي شائعة في مختلف المجتمعات. حتى أن الأمر سيكون أقل ترخيصاً عند ضمان القول بالنسبية التي تتعامل مع حرية الكلام على أنها ذات صلة بالممارسات الاجتماعية الأخرى. والأمر على العكس إلى حد أن مجتمعاً يؤسس حقوقاً ومسؤولياتٍ تحدد حرية الكلام هو ليس مجتمعاً حراً على الإطلاق، لأن السعي وراء الحريات الأخرى أمراً مشروطاً بحرية الكلام. ومفهوم المجتمع الذي سمح بكل الحريات الأخرى باستثناء حرية الكلام هو مفهوم متناقض مع ذاته.

المصدر: كتاب John E. Joseph and Talbot J. Taylor (1998) (eds) *Idiologies of Language*.

أخلاقيات الحوار وشروطه المعرفية

تتجاوز أهمية الحوار مسألة المعايير الشكلية التي تحكم تبادل الرأي بين المتحاورين إلى أبعاد أخلاقية وفكرية وفلسفية أعمق، لأن الموقف الفكري للمتحاور من الحوار يرتبط أساساً بموقفه من الذات ومن الآخر وبالموقف من الحياة نفسها. ويمكن لنا أن نذكر حضارات، مثل الحضارة الإغريقية، جعلت من الحوار أحد أهم المكونات الأساسية لرؤيتها للحياة فكأن أن ازدهر لديها المسرح بما هو أدب حواري يعبر عن تعددية فكرية وصراع درامي بين مواقف متباينة، كما ازدهرت لديها ممارسة الفكر الفلسفي بما هي فلسفات متعددة في الرؤى والمواقف قد تصل إلى حد التناقض. وهناك حضارات أخرى نهجت منهجاً أحادياً في الفكر والحياة مما أدى إلى ضمور في الأدب المسرحي أو أي أدب ذي طبيعة حوارية. كما ضمرت في هذه الحضارات الممارسة الفكرية فلم ترق إلى مستوى تأسيس مدارس فلسفية أو بروز فلاسفة متميزين. ولعل الحتمية الجغرافية لعبت دوراً في هذا الأمر. فالحضارات التي نشأت حول الأنهار كانت أكثر ميلاً نحو الأحاية في الفكر والحياة بسبب من كون طبيعة نظام الحكم قد ارتبطت بشكل عضوي بسلطة الملك الذي يمسك بيده أمر شريان الحياة، أعني النهر (سواء أكان هذا النهر دجلة أم الفرات أم النيل أم الغانج). فليس الملك هنا أحد السادة الإقطاعيين الذين اختيروا ليكونوا ملوكاً على سادة ونبلاء من المعدن نفسه. وإنما هو إله أو نصف إله كما هو الحال مع ملوك سومر وبابل وآشور وفراعنة مصر وأباطرة الصين والهند. غير أن هذا التصور

الجغرافي التاريخي لحضاراتنا لا يعني بالضرورة أن نظل أسرى حالة الارتهان بالماضي السحيق. فالحياة تتطور، والمعارف تتسع، ونحن أيضاً نتغير شئنا ذلك أم أبينا، ويتعين علينا أن نغير من نمط استجابتنا لمنطق الحياة الذي يرفض الجمود ولا يسمح للماضي بإزاحة الحاضر والحلول محله. ومن هنا تأتي البحث في أهمية الحوار وأخلاقياته وشروطه المعرفية وضرورة تسليط الضوء عليها.

إن الاختلاف في الرأي هو لب الحوار وحافزه الأساس. أنه بمثابة الجوهر الثابت الذي لا وجود للحوار بدونه. إذ لا يقوم الحوار بين المتفقين في الرأي وإنما بين المختلفين منهم. وهدف الحوار الأول والأخير هو هدف التفاعل مع الآخر وليس هدف إزاحته. بمعنى أن من يخوض حواراً سياسياً أو فكرياً أو اجتماعياً إنما يكون قد أقر ضمنياً بجملة مبادئ هي:

أ. إن المحاور الآخر ليس خصماً بل شريك على درجة عالية من الأهمية.

ب. إن القضية التي يتحاور حولها مع الآخر هي، في الأساس، من الأمور ذات الطبيعة الخلافية التي ليس من حق أحد أن يزعم امتلاك الحقيقة كلها بشأنها.

ب. إن في رأي الآخر شيئاً من الحقيقة التي قد يكون المحاور غافلاً عنها، أو قد لا يكون عارفاً بها أصلاً.

ت. إن المحاور نفسه بحاجة حقيقية إلى رأي الآخر وله مصلحة فعلية في سماع رأيه بإخلاص وتبصر بداية، والتفاعل معه بروح إيجابية بعد ذلك. فقد يكون في رأي المحاور الآخر شيء من الخطل ومجانبة الصواب. ولذلك يوكل للحوار العمل على تجنب مواضع الشطط فيه، وذلك بفضل التفاعل الحر والخلاق وليس التصلب وروح المجابهة السجالية. فالمرونة في الحوار هي علامة قوة وثقة بالنفس وبالآخر، وليس علامة ضعف وتخاذل إزاء

الآخر.

إن في الحوار جوانب إيجابية كثيرة ترفع من شأن تصورات المحاور نفسه وتصورات الطرف الآخر عن المسألة موضوع الحوار. واحترام الآخر هو تعبير عن رؤية أخلاقية نابعة من جوهر العقل الحواري. وفي حالة كون الحوار منشوراً، فإن الجمهور الذي هو هدف المتحاورين سيستفيد من الحوار لأن الحوار سيجعله على بصيرة أدق وفهم أعمق بشأن القضية موضوع البحث. ويعتمد تطور فهم الجمهور لتلك القضية على مقدار موضوعية المتحاورين أنفسهم. وهو ما يمكن أن يثمر أداءاً سياسياً أفضل للجميع.

وقد تبدو هذه المقدمة النظرية على درجة من الطوباوية في النظر إلى مسألة الحوار وأهميته. ولكننا نعتقد بأن الجانب الحضاري المدني للممارسة الحوارية شيء لا بد منه لتأسيس ثقافة الحوار إزاء ثقافة الإقصاء والتهميش ونفي الآخر التي تمثل شجرة مسمومة لا تصلح ثمارها لأحد. ولتسليط بعض الضوء على مشكلة أبعاد الحوار الأخلاقية والمعرفية سننظر بشيء من التفصل في البرامج الحوارية في بعض القنوات العربية.

يلاحظ المهتمون بالشؤون الفكرية والسياسية والعلمية (العلوم الاجتماعية بخاصة) حين يشاهدون الحوارات التي تعرضها بعض الفضائيات العربية ذلك العنف وتلك الروح العدائية والبعد عن الموضوعية التي تميز أسلوب أغلب المتحاورين في قضايا خلافية عديدة. وتشمل هذه القضايا مجموعة متنوعة من مثل: العولمة والهوية الوطنية، وقضية فلسطين، ومسألة العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، والدين الإسلامي ونظم الحكم، وقضية حقوق المرأة ودورها في المجتمع، وإسهام مؤسسات المجتمع المدني في الحياة العامة، وعلاقتنا عرباً ومسلمين بالآخر الغربي ...

الآخر.

إن في الحوار جوانب إيجابية كثيرة ترفع من شأن تصورات المحاور نفسه وتصورات الطرف الآخر عن المسألة موضوع الحوار. واحترام الآخر هو تعبير عن رؤية أخلاقية نابعة من جوهر العقل الحواري. وفي حالة كون الحوار منشوراً، فإن الجمهور الذي هو هدف المتحاورين سيستفيد من الحوار لأن الحوار سيجعله على بصيرة أدق وفهم أعمق بشأن القضية موضوع البحث. ويعتمد تطور فهم الجمهور لتلك القضية على مقدار موضوعية المتحاورين أنفسهم. وهو ما يمكن أن يثمر أداءاً سياسياً أفضل للجميع.

وقد تبدو هذه المقدمة النظرية على درجة من الطوباوية في النظر إلى مسألة الحوار وأهميته. ولكننا نعتقد بأن الجانب الحضاري المدني للممارسة الحوارية شيء لا بد منه لتأسيس ثقافة الحوار إزاء ثقافة الإقصاء والتهميش ونفي الآخر التي تمثل شجرة مسمومة لا تصلح ثمارها لأحد. ولتسليط بعض الضوء على مشكلة أبعاد الحوار الأخلاقية والمعرفية سننظر بشيء من التفصل في البرامج الحوارية في بعض القنوات العربية.

يلاحظ المهتمون بالشؤون الفكرية والسياسية والعلمية (العلوم الاجتماعية بخاصة) حين يشاهدون الحوارات التي تعرضها بعض الفضائيات العربية ذلك العنف وتلك الروح العدائية والبعد عن الموضوعية التي تميز أسلوب أغلب المتحاورين في قضايا خلافية عديدة. وتشمل هذه القضايا مجموعة متنوعة من مثل: العولمة والهوية الوطنية، وقضية فلسطين، ومسألة العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، والدين الإسلامي ونظم الحكم، وقضية حقوق المرأة ودورها في المجتمع، وإسهام مؤسسات المجتمع المدني في الحياة العامة، وعلاقتنا عرباً ومسلمين بالآخر الغربي ...

من (حوار) هو أقرب إلى القتال منه إلى التفاعل الحواري الخلاق. ذلك أن من المفترض أن تقوم هذه البرامج وعلى نحو غير مباشر بتنمية وتعميم ثقافة الحوار بإزاء ثقافة الإقصاء والتهميش وإلغاء الآخر. فنحن قد نكتشف أن محاوراً في برنامج يشير عنوانه إلى تعدد الآراء يسعى بكل ما أوتي من جهد إلى إلغاء الرأي الآخر وتسفيه صاحبه متخذاً من اعتقاد مغلوط بأنه هو وحده من يملك الحقيقة المطلقة سنداً له، ومتطاولاً على الطرف الآخر بالكلام البذيء، ومحاولاً منعه من إكمال كلامه بأية وسيلة. وقد يظن مشارك آخر في برنامج يشير أسمه إلى آراء متعاكسة أو يواجه بعضها بعضاً أن من تمام إقامة الحجة على خصمه أن يرفع عقيرته بالصراخ للتغطية على صاحب الرأي المقابل. وقد يصل الأمر بين رجلين يفترض أنهما (متحاوران) إلى حد كيل الاتهامات والتشكيك بالعقيدة أو الوطنية. وكل ذلك لا يعزز روح الحوار وإنما يولد انطباعاً عميقاً لدى المشاهدين حول جدوى الحوار إذا كان تعدد الآراء يثير ردود أفعال مثل تلك التي أظهرها المتحاورون الذين نفترض فيهم النضج المعرفي والفكري اللازمين للحوار فضلاً عن أسلوب التحاور الحضاري. ومن هذه المشاهدة يتسلل التأثير السلبي المضاد، بل المدمر، للهدف الحواري المعلن لهذه البرامج.

ثانياً: في أسس معالجة أزمة الحوار

من هنا نجد أن توصيف الحالة المأساوية للبرامج الحوارية سيؤول في نهاية المطاف إلى التذكير بما أوردناه من شروط قلنا أن البعض قد يعدها طوباوية. فنحن لا محالة ملزمون بأن نرتقي بأدائنا الفكري على شتى الأصعدة ولاسيما صعيد أخلاقيات الحوار وشروطه المعرفية التي نعيد صوغها بعد مراجعة حالة البرامج الحوارية، فنقول: يمكن إيجاز أخلاقيات الحوار الحضاري المتمدن وشروطه المعرفية، ذلك الحوار الذي يسهم في إضاءة كثير من القضايا السياسية والفكرية والاجتماعية

وينمي روح التفاعل الإيجابي بين المتحاورين ويثري وعي مشاهديه ، في الآتي:

1. أن القضايا التي يجرى التحاور حولها إنما هي من القضايا الخلافية التي لا ينبغي لأحد أن يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة الكاملة بشأنها. لذلك فأن هدف المتحاورين ليس الدفاع عن قناعاتهم فقط وإنما محاولة الوصول إلى قناعات مشتركة ومتكاملة بشأن القضية موضع البحث والمحاورة.

2. وينبغي أن ينطلق المتحاورون من قناعة راسخة وحقيقية بأن معرفتهم حول القضية التي يجري الحوار حولها قد تكون معرفة مباشرة وجيدة ولكنها ليست معرفة كلية مكتفية بنفسها أو شاملة أو نهائية. ونحن هنا نستعمل مصطلح المعرفة بمعنى ما يعرفه المرء وهو ما يطلق عليه بالإنجليزية لفظ knowledge في مقابل علم وآليات تحقيق المعرفة الذي يقابله اللفظ الإنجليزي epistemology الذي اشتققنا منه وصف المعرفي في هذه المقالة. فالنقص يكتنف ما يعرفه كل إنسان مهما كان علمه، ناهيك عن المتحاورين أنفسهم. ومن هنا تأتي إمكانية أن يضيف المحاور الثاني إلى ما طرحه المحاور الأول من معلومات أو معرفة بالقضية موضوع الحوار ثم يستفيد الثاني من آراء الأول في ردم ما يمكن أن يمثل فجوة معرفية لديه.

3. في مناقشة القضايا ذات الطابع العقدي، وهي من أخطر القضايا وأكثرها إثارة للعواطف مثل قضايا الاختلافات المذهبية والسياسية وكذلك القضايا التي تمس الذمة، تشتد حدة الاستقطاب وتكاد تنعدم فرص التحاور المعرفي المثمر، فإذا كان المتحاورون في هذه المسائل يمثلون اتجاهات متناقضة على أرض الواقع حد الاحتراب فأن الحوار الذي يجري في الفضائيات قد يمثل فرصة لتوضيح المواقف واستثمار ما يراه كل متحاور من وسائل لنصرة ما يعتقده صحيحاً، ولكن ذلك يجب أن يجري مع مراعاة النقطتين (1 و2) أعلاه، ومن دون تجاوز على أخلاقيات الحوار وشروطه المعرفية. ويقع ضمن ذلك ضرورة احترام المحاور المقابل وانتقاء لغة حوار

تعكس أخلاق صاحبها وإيمانه بقضيته على نحو متحضر ومتمدن.

4. وتأسيسا على ما سبق، فأن الإيمان بأن رأي الآخر هو خطأ يحتمل الصواب ورأي صاحب القضية صواب يحتمل الخطأ (و رحم الله الأمام الشافعي على هذا الموقف الحضاري المتمدن) نقول أن هذا الإيمان يجب أن يكون حاضراً في عقول وضمائر المتحاورين ولغتهم حتى لا يتحول الحوار إلى سجال مذهبي يكشف عن ضيق أفق المتحاورين فضلاً عن ضيق صدورهم. ويفرض هذا على المتحاورين النظر عميقاً في حجج الطرف الآخر ، ليس لدحضها فحسب، وإنما من أجل اكتشاف ما فيها من صواب قد يكون قد فات أحد الأطراف الانتباه إليه، وكذلك من أجل البحث عن إمكانات التكامل بين أوجه الصواب ونبذ أوجه القصور في كل رأي. وهذا يعني التعويل كثيرا على حسن نوايا المتحاورين. ومن هنا انطلقت إشارتنا إلى أخلاقيات الحوار. بيد أن ذلك لا يعني إغفال الجوانب الإجرائية التي تخص أسلوب إدارة الحوار ، وهو ما سنناقشه لاحقا.

5. ويتكامل مع النقطة السابقة أن نقول بأن فن الحوار لا يعني الاقتصار على إبراز قدرات المحاور الكلامية، وهي قدرات ذات أهمية جوهرية في الحوار، وإنما يعني، فن الإصغاء إلى الآخر وفهم مقاصده بحسن نية وإظهار روح الإنصاف لدى المحاور إزاء آراء الطرف الآخر.

6. الانتباه إلى أن الحوار ليس معركة يجب كسبها، أو إنها يجب أن تنتهي بانتصار أحد الطرفين واندحار الطرف الآخر، وإنما هو مسعى حضاري ومعرفي على المستويين الذاتي والاجتماعي. فعلى المستوى الذاتي هو مسعى لتنمية الأفق الفكري للمتحاورين أنفسهم. وعلى المستوى الاجتماعي فأن طبيعة وسائل الإعلام وسعة انتشارها تجعل من الحوار فرصة لا تقدر بثمن لتنمية الأفق الحواري لدي المشاهدين. وبهذا يصبح الحوار تفاعلاً خصباً ومثمراً للآراء وليس إزاحة لرأي

وإحلالاً لرأي آخر بديلاً عنه.

7. ثمة شروط لا تخص المتحاورين أنفسهم وإنما تتعلق بمن يدير الحوار وبمن يقدمه للمشاهدين. وهؤلاء لهم دور مهم في دفع الحوار نحو التكامل الحضاري بين المتحاورين. ولعل من أهم هذه الشروط أن يكون من يتصدى لإدارة الحوار ملماً على نحو دقيق بجوانب القضية المطروحة للمناقشة إذ لا يكفي الإلمام البسيط في تمكين مقدم البرنامج من التصدي لإدارة الحوار بنجاح وإضاءة جوانبه المختلفة. وإذا ما تنكب أحد المحاورين السبيل القويم للتحاور، ينبغي على مقدم البرنامج أن يتدخل بكياسة ولطف لتنبيه المحاور إلى ضرورة مراعاة الأصول العامة للحوار. كما يجب على مقدم البرنامج أن يعطي فرصا متساوية للمتحاورين وعدم مقاطعتهم إلا بعد الانتهاء من إكمال ما يريدون قوله. وعليه أن يكون حيادياً فلا يسمح لنفسه باستغلال موقعه لتوجيه الحوار باتجاهات يفضلها هو نفسه أو تفضلها القناة التي يعمل لديها. ولعل هذا الشرط من أعسر الشروط في التطبيق وأهمها من حيث النتيجة في الحفاظ على الجوهر الحواري للبرنامج، ولعله أيضا سبب إخفاق الكثير من البرامج الحوارية لأن أغلب القنوات، إن لم نقل جميعها، منحازة بهذه الجهة أو تلك في أية مسألة تطرح للحوار.

8. ومن المعلوم أن إدارة الحوار يسبقها إعداد وتخطيط يقوم به معد البرنامج الذي قد يكون مقدما له في الوقت نفسه. ويساعده في ذلك أشخاص آخرون. كما يساعد مقدم البرنامج أثناء تقديمه على الهواء محررون مساعدون وفنيون ممن يتلقون الاتصالات الهاتفية والفاكسات ويقوم هؤلاء بأدوار مهمة وخطيرة في التأثير على اتجاهات الحوار ودفعها إلى نتائج معينة قد لا تكون نتيجة فعلية لصيرورة الحوار نفسه أو لقدرات المتحاورين أو لحقيقة ما يجري من مناقشة. ومن المنطقي أن نفترض أن هؤلاء لا يفعلون شيئا إلا بناء على توجيه مسبق من معد البرنامج. ولتأكيد صحة

مثل هذا الاستنتاج نتذكر جميعنا كيف اكتشفنا مصادفة أن أحد مقدمي البرامج كان يعمل على نصرة اتجاه بعينه وذلك بتنسيق الاتصالات مسبقاً مع صحفي معروف بحماسه المفرط لهذا الاتجاه. ولم نكن لنعلم ذلك لولا أن الصحفي نفسه أفصح عنه في لحظة انفعال مقرراً بأن ذلك هو ما اتفقوا عليه قبل البرنامج. ويقول قائل أن ذلك من قبيل التوابل التي تزيد التشويق. ويمكن الرد على هذا بأن من يرد التشويق فليتصل بصحفي آخر ومن الاتجاه المعاكس للغرض نفسه، لا أن يأخذ اتصالات من بسطاء الناس الذين قد لا يحسنون عرض قضيتهم لمواجهة رأي صحفي متمرس. ومن صور الانحياز أيضا أن يؤخذ عدد أكبر من الاتصالات الهاتفية المناصرة لرأي بعينه بغية الإيحاء بأغلبية وهمية مناصرة لموقف بعينه. وهنا يصل الأمر حد التدليس والتزييف وهو ما ينال من السمة الأخلاقية للحوار.

9. ونرى أن تجنب النزعة الاستقطابية المفرطة التي تمثل ملمحاً رئيسياً في بعض برامج الحوار والرأي الأسبوعية مهم للغاية لإبراز التنوع في الرأي دون الوقوع في مستنقع التعصب. ففي كل قضية يجب أن نسعى لأن يكون هناك أكثر من رأيين. فمن الضروري هجر نظرية «أما أبيض وأما أسود» الإعلامية البالية التي نعتقد أنها تتجسد في مقولة (من ليس معنا فهو ضدنا) سيئة الصيت. وهذا الأمر ممكن بإشراك ما لا يقل عن ثلاثة متحاورين يمثلون مواقف مختلفة. فإذا كانت القضية المطروحة تحتمل الاستقطاب فليكن أحد المتحاورين يمثل طرفاً والمتحاور الثاني يمثل الطرف المقابل ؛ على أن يمثل المحاور الثالث الاتجاه الوسطي المعتدل. هذا فضلا عن إلزام المتحاورين بضرورة التزام أخلاقيات الحوار ودعم ما يقولونه بما يتيسر من وثائق حتى لا تضيع الحقيقة في زحمة الادعاءات والادعاءات المتقابلة وينتهي البرنامج الحواري والمشاهدون أكثر حيرة من ذي قبل.

هذه هي جملة الشروط الأخلاقية والمعرفية التييمكن لها، بحسب تقديري، أن

تؤسس للحوار المعرفي الحضاري المتمدن لا أن تبعث على اليأس منه. ذلك الحوار الذي نأمل أن يؤثر في مختلف أطياف المجتمع على نحو إيجابي وفعال وبما يرسي دعائم ما نطمح إليه من حرية وديمقراطية. إنه حوار مختلف عن الكثير مما نشاهد من برامج ترفع يافطة الحوار ولكنها في واقع الأمر تزرع وتنمي وتذيع روح التعصب والانغلاق والشك بالآخر والعمل على نفيه وإقصائه. وهو أمر لا أزعم أنني الوحيد الذي يعمل من أجله. فهو الهم الأول لكثير من الكتاب وأصحاب الكلمة الطيبة. كما أنني لا أزعم أن كل البرامج الحوارية من هذا القبيل، بل الحقيقة هي بعض البرامج يحترم هذه الأصول الأخلاقية والمعرفية وخصوصاً بعض البرامج الحوارية العراقية والعربية. ولعل هذه المقالة ستساعد القارئ الكريم في أن يتعرف على طبيعة ما يدور في البرامج الحوارية وأن يتفحص محتواها وأسلوب إدارتها وتقديمها ليتمكن بوعيه من لجم عملية الإساءة إلى الحوار باسم الحوار نفسه.

المثقف: بحثاً عن دور غائب

مقاربة وظيفية

بداية، لا بد لنا من تعريف الثقافة قبل تعريف المثقف، وذلك نظراً لأهمية وضوح مفهوم الثقافة في تحديد دور المثقف في مرحلة تاريخية بعينها. والحقيقة أن الثقافة مفهوم خلافي يتسع لكثير من التصورات والآراء حتى تجاوز عدد تعريفات الثقافة المائتين. لذلك يبدو هذا المفهوم غير ذي فائدة من الناحية الإجرائية. ولكن لن يحول هذا الوضع بيننا وبين اتخاذ تعريف بعينه منطلقاً في كلامنا اللاحق عن المثقف ودوره المفترض في مجتمعنا العراقي الذي يمر بمرحلة من التحولات الكبرى. فالثقافة، على وفق التعريف الأنثروبولوجي، تدرس كيف يعيش الناس؟ وما هي معتقداتهم؟ وماذا ينتجون؟ وكيف يتفاعلون مع بيئتهم؟ وما هي فنونهم وآدابهم. ويسعى المدخل الأنثروبولوجي للثقافة إلى فهم كل التنوعات الأثنية كما يدرس ما تشترك فيه، سواء أكان ذلك عبر التاريخ أم في الوقت الراهن. أي أنه يبحث فيما هو خاص بجماعة معينة من المجتمع، أو فيما يشترك فيه كل المجتمع. إذن، يمكن القول إن الثقافة مفهوم شامل يرتبط بالصيرورة الاجتماعية في خصوصيتها التاريخية. بيد أنه من المهم في سياق الحديث عن الثقافة أن نحدد أهم خصائص الثقافة في الآتي:

1. أنها رمزية: فالناس يحوزون الثقافة التي تمثل حاجة أساسية في كينونتهم الاجتماعية لأنهم يستطيعون من خلال رموزها أن يتواصلوا مع بعضهم وأن يفهموا

ما تنطوي عليه من قيم وما تومئ له من أفكار وعواطف تكونت تاريخياً. وي رى فرانز بواس (1858- 1942 م) أن ثقافة أي مجتمع أنما هي نتاج التاريخ الفريد لذلك المجتمع. وإذا إردنا أن نرى كيف تنطبق هذه الخصيصة على المنظومة الرمزية للثقافة العراقية، فيمكننا القول أن هذه الثقافة تتسم بسمات خاصة لا تتطابق بالضرورة مع أية ثقافة أخرى لأنها تكونت تاريخياً عبر مسار تاريخي مخصوص وسمها بميسمه الفريد.

2. أنها مكتسبة وليست موروثة غريزياً: فالناس لا يولدون وهم يحملون ثقافة مجتمعهم، وإنما هم يكتسبونهما من خلالالنشأة في ذلك المجتمع. ولا صحة لما ذهب إليه ابن طفيل في روايته «حي بن يقظان» من أن المرء يمكن أن يكتشف اللغة والدين والثقافة من تلقاء نفسه وبدون سياق تعلم اجتماعي.

3. أنها مشتركة بين مكونات المجتمع كافة: فالناس الذين يعيشون في مجتمع واحد يشتركون غالباً في ثقافة واحدة. فالفرنسيون مثلاً يشتركون في اللغة، وفي نمط اللباس الذي يرتدون، ونوع الأطعمة التي يأكلون، والمناسبات التي يحتفلون بها. فهل يمكن قول الشيء نفسه عن الثقافة العراقية؟

4. أنها قابلة للتكيف: فالثقافة تساعد المجتمعات البشرية على العيش في بيئات طبيعية تتغير عبر العصور. ولعل التكيف واضح تماماً في المقارنة بين بيئة حضارات سواحل الأبيض المتوسط وبيئة الحضارات الداخلية في العراق وإيران(1).

ولكن هذا التعريف الموجز والمكثف، وإن كان يضيء جوانب مهمة من مفهوم الثقافة، إلا أنه لن يعيننا كثيراً في تعريف المثقف؛ إذ حسب المفهوم الأنثروبوجي، كل إنسان مثقف بثقافة مجتمعه الذي يعيش فيه. والحال أننا نتكلم

(1) أنظر: Microsoft ® Encarta ® Reference Library 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation.

عن فئة أو شريحة اجتماعية نسميها شريحة المثقفين. فمن هو المثقف. هنا، لا بد لنا من مدخل آخر هو المدخل اللساني في تعريف المثقف. ففي معاجم اللغة العربية: نقرأ في مادة «ثَقَفَ» الآتي: «ثَقِفَ، وثَقَفَ، وثَقُفَ... صار حاذقاً خفيفاً فهو ثَقُفٌ، وثَقَّفَ الرمح قومه وسواه، وثَقّف الولد هذبه وعلمه فتهذب وتثقف فهو مُثَقَّفٌ.... والثقافة التمكن من العلوم والآداب»(1) أما في الإنجليزية فإن الألفاظ المقابلة لهذا المعنى العربي متعددة، ومنها: educated, cultured, enlightened, cultivated. ولعل مثل هذه التعريفات التي تتخذ من الاستعارة والمجاز المبني على معطيات مستمدة من الواقع المادي يفصح عن الصلة الوثيقة بين الثقافة بوصفها بنية عقلية من جهة وجذرها المادي من جهة أخرى. إذن، يمكن لنا أن نقول أن المثقف، بالمعنى الاصطلاحي، هو من ألم على نحو جيد بثمار الثقافة من العلوم والآداب سواء أكان منتجاً لها أم متلقياً فحسب.

ومن المهم أن نقرر هنا أننا ننظر إلى مفهوم الثقافة العراقية على أنه يتطابق مع كل الخصائص والمكونات التي تسم بميسمها النتاج الثقافي في الكيان السياسي الذي اصطلحت الجغرافية السياسية الحديثة على تسميته بالدولة العراقية الحديثة. وهذا التطابق بين النتاج الثقافي وكيان الدولة السياسي مهم جداً في تحديد مهمات المثقف العراقي في الوقت الراهن. ولو استعدنا الخصيصتين الثالثة والرابعة من خصائص الثقافة، وهما أن الثقافة مشتركة بين أفراد المجتمع كافة، وأنها قابلة للتكيف، لرأينا أن مشكلة الثقافة العراقية، وبالتالي مشكلة دور المثقف العراقي، تكاد تنحصر فيهما. ففي الخصيصة الثالثة، يمكن لنا أن نقول إن الثقافة العراقية تفتقر إلى الوحدة المؤسسة على تماثل المكونات الاجتماعية، ولكنها تتسم بالتنوع الذي يدعم غنى هذه الثقافة، فهي ثقافة متعددة المنابع والصور (ثقافة المدينة، الريف، البادية، الجبل)،

(1) أنظر مادة «ثَقَفَ» في «المنجد في اللغة والأعلام» ط 39. دار الشرق، بيروت، 2002.

واللغات (ثقافة عربية، كردية، تركمانيـة، أشـورية) والأنمـاط (ثقافـة قديمـة، وأخـرى حديثـة) وذلك تبعاً لتعدد مصادرها التكوينية الأثنية والطبقية واللغوية. إذن، فإن ثقافتنا تتكـون مـن مجموعة من الثقافات التي لا يشترك فيها أفراد المجتمع كافة. ولكنها ليست الثقافة الوحيـدة التي تتسم بتعدد منابعها وصورها ولغاتها، ذلك أن صورة الثقافة النقيـة التـي لا يوجـد فيهـا تعدد في مصادرها التكوينية واختلاف تصوراتها وصورها ليست موجودة على الإطلاق. فالتنوع الأثني حالة قائمة في ثقافات المجتمعـات الكـبرى متعـددة القوميـات واللغـات مثـل المجتمـع الهندي والمجتمع الأمريكي، وأخرى عرفت بكونها لا تشكو من تعدد القوميـات واللغـات مثـل المجتمـع الألمـاني والمجتمـع الفرنـسي لأن الـصراعات الطبقيـة والاجتماعيـة والفكريـة تـؤدي بالضرورة إلى نشوء نوع مـن التعدديـة الثقافيـة لا محالـة. وحـين نلتفـت إلى موقـف المثقـف العراقي من هذه التعددية، نجد أنه، في الغالب، قـد ألحـق نفـسه بـصورة مـن صـور الثقافـة العراقية، وقَـبِـلَ بدور المدافع عن موقعه الأثني بديلاً عن دوره الأهم وهو الدفاع عن وحـدة هذه الثقافة في طبيعتها المتنوعة، فانحسر دوره التنويري المفترض بوصفه لبنـة بنـاء اجتماعـي لأنه تنازل عن حقه في أن يكون فاعلاً في توجيه المجتمع وقبل أن يكون ضمن مـن يقـادون لا من يقودون على مستوى الفكر والممارسة.

وفي مجال اشـتغال الخصيـصة الرابعـة، نـرى أن صـور الثقافـة العراقيـة تفتقـر إلى مرونة التكيف مع واقع التعددية الذي هو سمة أساسية في تكوينهـا الجينـالوجي. فهـذه المرونة يفرضها الواقع والتجربة العراقية بوصفها حالة قائمة منـذ الأزل وإلى الأبـد. وهـي حالة يمكن لنا استثمارها لتحويل التنوع الثقـافي إلى مـصدر قـوة وثـراء لا مـصدر ضـعف وتناحر. وكل هذا كان نتيجة للتزمت الاجتماعي في النظر إلى الآخر المختلف ثقافيـاً الـذي انتقل إلى المثقفين. ويبلـغ هـذا التزمـت أحيانـاً حـد عـدِّ هـذا الآخـر تهديـداً، صريحـاً أو

مبطناً، للذات الثقافية الخاصة بهذه المجموعة أو تلك. وهكذا فإن دور المثقف في هذه المرحلة يوجب عليه أن يتصدى لأية نزعات متزمتة طائفياً أو عرقياً، وأن يقوم بدور أساسي في الدفاع عن الآخر المختلف ثقافياً. وحين يتم الفصل الواعي بين الخصوصيات الثقافية وما هو مشترك، وبين الشعور الشخصي الاعتيادي بالانتماء إلى هذه الصورة الثقافية أو تلك المعبرة عن رؤية هذه الطبقة أو تلك[1]، دون إحساس بالخطر من المختلفين ثقافياً أو تعال عليهم. والحقيقة إن المغالاة في توكيد الخصوصية قد يؤدي، في ظروف ضعف كيان الدولة، وبمساعدة عوامل موضوعية أخرى، إلى تدمير الشعور بالانتماء الوطني. لذلك، ينبغي أن يكون الهم الأعظم للمثقفين العراقيين هو العمل على بناء المستقبل وليس الصراع حول ما جرى في الماضي القريب أو البعيد، وحين يتفقون على أن يقصوا من ممارساتهم الثقافية كل ما يثير الضغائن أو يوسع المسافات بين أنماط الثقافة العراقية وصور تجلياتها، فإننا سنكون قد شرعنا في البداية الصحيحة لثقافة صحيحة ومعافاة.

ويمكن لنا أن نضيف إلى ما سبق أن ثقافتنا العراقية تتسم بكونها ثقافة لم تقم بعملية نقد لذاتها نقداً مؤسسياً وعميقاً. والواقع أن نقد الثقافة لنفسها مهمة خطيرة لا تستطيع الصيرورة الثقافية العامة التي تنحرف نحو توكيد الخصوصيات وتقديمها على ما مشترك بين صور الثقافة العراقية المختلفة أن تنجزها، وإنما هي مهمة ينجزها المثقفون العراقيون المتحررون من هذا النمط الثقافي. ولعل هذه المهمة من أخطر مهمات المثقف في المرحلة الراهنة.

(1) الحقيقة أن المثقفين لا يشكلون طبقة متجانسة على الرغم من أهميتهم في البناء الاجتماعي، وتنماز فئة المثقفين بأن تكوينها الاجتماعي ليس متجانساً، حيث ينتمي المثقفون إلى جميع الطبقات في المجتمع. ومن هنا فإنهم ينتمون، طبقياً إلى المجتمع كله، وينتمون ثقافياً إلى مجال واحد هو المجال الثقافي. أنظر: بوتومور، «الطبقات في المجتمع الحديث»، ترجمة محمد الجوهري وآخرين ، دار الكتاب للتوزيع ، القاهرة، 1979 ، ص. 26.

وفي مجال الرؤية السياسية، نرى أن دور المثقف العراقي يتحدد في رفض الأحزاب والقوى السياسية التي مارست الدكتاتورية أو التي يمكن لها أن تنزلق إلى ممارسة الدكتاتورية بسبب من طبيعة بنيتها التنظيمية والأيديولوجية. وكذلك رفض ونقد الحركات والأحزاب التي ترتبط بجهات أجنبية أو بدول الجوار أياً كان نوع هذه الارتباط.

والآن، لو سألنا أنفسنا: أين هو موقع الثقافة من الحاضر السياسي والاجتماعي في العراق؟ فإن الجواب سيدفع بنا إلى حالة من اليأس والقنوط نتيجة ما نراه من واقع مزر تمر به الثقافة في العراق. فقد غدت الثقافة في بلادنا بضاعة كاسدة، وليس هناك ما يوحي بأن المسؤولين على وعي بأهمية الثقافة في الحياة التي نفترض أنها تبنى الآن على أسس نريد لها أن تكون سليمة. والحقيقة أننا لم نشرع إلى الآن في البدء بإرساء أسس جديدة لثقافة تلعب دوراً إيجابياً مهماً في صنع الحياة بحكم طاقتها الخاصة وقدراتها الذاتية، ودون أن تكون بالضرورة جزءاً من المؤسسات الرسمية، أو من اللعبة السياسية. ونعتقد أن هذا الوضع نتيجة طبيعية لكون المثقفين لا يولون أهمية كافية لضرورة العمل من أجل ما يوحدهم بالرغم من اختلافهم. وقد يقول قائل أن المثقف العضوي، بحسب غرامشي، هو ذلك المثقف المرتبط بطبقة معينة، حيث يقوم بتنظيم وظيفتها الاقتصادية، وهو أيضاً من حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها في المجتمع المدني، بهدف تحقيق قبول وإجماع الطبقات الأخرى، وذلك من خلال عملهم في مختلف الهيئات الثقافية والإعلامية كالمدارس والجامعات، وأجهزة النشر وغيرها. وفي هذا كله تبرز وظيفة المثقفين العضويين باعتبارهم (أسمنتاً) يربط البنية الفوقية والتحتية للمجتمع[1]. فنقول إن وظيفة المثقف العراقي

(1) غالي شكري ، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المستقبل العربي، العدد114، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1988، ص.26.

في المرحلة الراهنة هي أن يقف على مسافة كافية من طبقته، أو طائفته، أو قوميته ليتخذ من العراق كله، ومن الثقافة العراقية جميعها منطلقاً له في كل ما يكتب ويقول. وهذا الدور أو الوظيفة لا يتناقض بالضرورة مع الرأي الذي طرحه أنطونيو غرامشي منذ أكثر من سبعين عاماً. وإذ نعلم جميعاً أن الثقافة ليست شأناً عابراً، وإنما هي في الصلب من عملية إعادة البناء الفكري والنفسي للفرد العراقي فإن ذلك يرتب على المثقفين وعلى أصحاب القرار السياسي مهمات وأدواراً متكاملة ومترابطة. ولن يستطيع المثقف أن يقدم الكثير في نطاق دور الثقافة في الحياة الاجتماعية العراقية وهو يعمل في بيئة سلبية إن لم نقل معادية للثقافة، بيئة مستعدة للبطش بالمثقفين. ومن معالم هذه البيئة السلبية أن النظر إلى مفهوم الثقافة، إذا ما طرح في برامج كثير من الأحزاب، فإن لا يخرج في كثير من الحالات عن مفهوم حزبي ضيق يجعل من مفهوم الثقافة محصوراً في ذلك النمط من الإنتاج الثقافي الذي يمثل وجهة نظر هذا الحزب أو ذاك. وهذا يعني أن التعددية الحزبية المصطنعة ستنعكس تلقائياً في تعددية ثقافية مصطنعة أيضاً، وهو مما يعود بنا إلى مسألة الانجرار إلى الاصطفاف الفئوي أو الطبقي أو الطائفي. وإذا كنا نقر أن منتجي الثقافة، أو المثقفين، ما هم إلا بشر طبيعيون، ولهم مواقفهم الفكرية والسياسية التي قد تجعلهم في خانة هذه الجهة السياسية أو تلك، فإن هذا يدعونا إلى موقف ثقافي يستند إلى وعي دقيق بأهمية أن نكرس خصوصية الثقافة وأن نجعل منها أداة توحيد وليس أداة فرقة وتناحر.

والحقيقة أن الثقافة التي يمكن أن ترسم أفقاً لحياة أفضل للعراقيين جميعاً هي الثقافة الحرة التي ترتبط بالإنسان من حيث هو، فهي التي تعطي لنفسها دوراً فاعلاً في نهضة المجتمع من كبوته التي يمر بها الآن، ثقافة لا تنكر الماضي، فلا ثقافة ولا حضارة بدون ماض، لكنها في الوقت نفسه لا تؤله هذا الماضي ولا تتخذه إنموذجاً

أوحد، بل تتخذ منه موقفاً نقدياً لسبر معطياته كافة ومعرفة ما يمكن أن يبقى من هذا الماضي وما يمكن، أو يجب أن يزول لجملة من الأسباب من أهمها أن بعض جوانب هذا الإرث هي مما يفرق ولا يوحد، أو أنها مما تجاوزه الزمان والمتغيرات التاريخية الحضارية. وإذ يكون من المهم أن نستفيد من تجاربنا فإنه لا ضرر من الأخذ من تجارب الأمم الأخرى. ولن يكون هناك مجال لأي أفق ثقافي حر وإبداعي يرتقي إلى مستوى الطموح في أية بيئة ثقافية تخضع لتوجيه الدولة لأن أنظمة الحكم لن تنتج ثقافة حقيقية بل محض ثقافة مزورة وهامشية.

إذن، فإننا نريد ثقافة تعيد الإنسان العراقي إلى موقعه الحقيقي، أعني إلى عصره القائم الآن، ثقافة تنظم شؤونه في الحياة على نحو عقلاني، وبما يستحقه من مكانة يؤهله لها بناؤه الحضاري الذي أفرزه التطور الراهن، وليس ثقافة تمنحه وعوداً ما ورائية لا سبيل إلى التحقق من صدقها على أرض الواقع. وحين يكون الإنسان قد حقق الحد الأدنى من الصلة بالواقع الراهن للبشرية، فإنه يستطيع أن يكون فاعلاً ومؤثراً في صناعة المستقبل. وأعني بذلك أن على الثقافة أن تتجاوز الأطر الضيقة والخصوصيات التي تؤدي إلى استلاب الإرادة الحرة للإنسان وتغيب عقله. ولن يكون ذلك ممكناً إلا عبر ثقافة رصينة وفاعلة على مستوى الموقف من المشروع السياسي المستقبلي، ثقافة لا تروج سياسياً أو إعلامياً لهذا الطرف أو ذاك. وهي ثقافة تلتزم الحرية الواعية في تناول القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والنفسية دون خوف أو وجل أو وصاية من أحد. فالحرية شرط وجودي وتاريخي لأية ثقافة حقيقية. ولا حد لهذه الحرية سوى حد العودة للدكتاتورية.

ولو عدنا إلى واقع الثقافة العراقية الآن، فإننا نذكر أنها مثل الثقافة في مجتمعات العالم الثالث ما انفكت ترتبط بالحكومة وبالدولة، ونريد لها أن تفك ارتباطها بالاثنين. وهذا الارتباط لن يزول إلا بزوال أسبابه. ومنها أن ثقافتنا لا

تستند إلى قاعدة اجتماعية مستقلة اقتصادية عن دولة الريع التي ما زالت ماثلة في أقوال وأفعال كثير من السياسيين ومن أبناء المجتمع، بمن فيهم الفئة المثقفة. ولذلك فإن مثقفنا ما زال يعاني من مشكلة عدم قدرته، في ظروفه الحالية، على الاستقلال اقتصادياً، وبالتي عدم قدرته على نقد الثقافة ونقد الدولة وقطع الحبل السري الذي يربطه بها. وإذا كان هذا هو الواقع التاريخي الذي لا يمكن القفز على حقائقه الموضوعية التي لن تزول ما لم يتحول المجتمع نفسه من مجتمع استهلاكي إلى مجتمع منتج، فإن التخفيف من واقع الأزمة التي تعيشها الثقافة العراقية يوجب على الدولة أن تجعل للثقافة حصة مناسبة في الميزانية العامة للدولة دون أن تتدخل في توجيه هذه الثقافة. وإذ نقر بأن قدراً أكبر من الحرية قد تيسر للثقافة وللمثقفين، وهو أمر إيجابي حقاً حتى وإن تحول، في واقع الممارسة، إلى نوع من الفوضى، فإننا نلاحظ أيضاً أن الثقافة العراقية تعاني من كثير من الظواهر السلبية، ولعل أهم هذه الظواهر الآتي:

1. غياب الرؤية الثقافية الإستراتيجية عن المؤسسات الثقافية الحكومية وغير الحكومية، وقلة الوعي بأهمية مثل هذه الرؤية بالنسبة للمثقف الفرد باعتبار أن الثقافة فعل ثقافي فردي من جهة ومؤسساتي من جهة أخرى.

2. انقسام الثقافة العراقية إلى ثقافة الدفاع عن الماضي، وثقافة الدفاع عن الحاضر، وثقافة الدفاع عن المستقبل، هذا فضلاً عن انقسامها إلى ثقافة الداخل وثقافة الخارج.

3. الافتقار إلى البنية التحتية الحقيقية للإنتاج الثقافي. فليس هناك مسارح أو دور عرض سينمائي متخصصة، وليس هناك صالات للعروض الفنية التشكيلية. فضلاً عن افتقار كثير من المؤسسات الثقافية، مثل فروع إتحاد الأدباء والكتاب ونقابة الفنانين، إلى أماكن مناسبة للفعاليات الثقافية.

4. تلكوء النتاج الدرامي التلفزيوني والسينمائي إلى حد قد يغرينا بالقول أن

الدراما العراقية تشهد عصراً مـن الانحـسار الكـارثي. ولم تجـد نفعـاً كـثرة الفـضائيات العراقيـة لأنها غالباً ما تولي جل اهتمامها للبرامج السياسية والإخبارية وتهمل الإنتاج الـدرامي والفنـي عموماً.

5. انحسار دور الترجمة والكتاب المترجم وتراجع نوعيته.

6. قلة عدد المطبوعات الثقافية الرصينة عامة مع تزايد عدد المطبوعات الهابطـة التـي تتصدى لنشر ما تطلق عليه اسـم ثقافـة أو أدب وهـذه المطبوعـات تكـون غالبـاً بـدون أيـة مقومات فكرية أو فنية أو جمالية.

7. تلكوء فنون أدائية أخرى مثل الغناء في شتى أشكاله والموسيقى والـرقص. فلـم تعـد الأغنية العراقية ذات حضور فعال سوى جهود بعض الفنانين أمثال كاظم الساهر. أمـا الـرقص فإنه صد صار ضرباً من المحرمات، وانحسر دور الموسيقى انحساراً عظيماً.

7. تراجع خطير في مستوى رصانة الأعمال الأدبية والفكرية التي تقدم في بعض المحافل والمهرجانات الأدبية والحلقات العلمية، وحلول ثقافة الكم على حساب ثقافة النوع.

8. تراجع في مستوى أداء الجامعات العراقية عمومـاً في حقـل رصـد الظـواهر الثقافيـة ونقد الثقافة. وقد ذكـر الأسـتاذ الـدكتور عبـد الواحـد لؤلـؤة في لقـاء تلفزيـوني أن الوضـع في الجامعات العراقية قد صار يثير الحزن حقاً.

9. تحول كثير من النتاج الشعري خاصة ، والأدبي عامـة، عـن مهماتـه الكـبرى في تقديم رؤية مجازية شاملة للحياة، ومعالجة القضايا الذاتية التي كانت وسـتبقى في الصلب من وظـائف الأدب، إلى دور ثـانوي غايتـه أن يعلـق عـلى الحـدث. وقـد يدافع أصحاب هذا الاتجاه بالقول أن من أهم وظائف الشعر أن يكـون معـبراً عـن

التحولات الاجتماعية الكبرى، وهذا حق، ولكن ينبغي لهذا التعبير أن يكون ذا طـابع يتجـاوز اللحظة الآنية ليرسم أفقاً وجودياً أعظم، إذ كما نعلم، يظل الحدث أكثر بلاغة مـن أي تعليـق، فضلاً عن أن أية كاميرا تلفزيونية تستطيع أن تنقل الحدث بفصاحة صورية أكثر تأثيراً.

و أخيراً، يبدو أن مهمات المثقف العراقي الآن تتصف بعدة صفات منهـا: أنهـا مهـمات صعبة لكونها تتطلب منه أن يتغلب على كثير من النـوازع الذاتيـة، وأن يواجـه قـوى سياسـية تحاول بكل ما أوتيت من قـوة أن تحـرف مـساره، وأن تجعـل منـه تابعـاً لهـا. وهـي مهـمات معقدة لأنها تفرض عليه أن يقوم بمتابعة تحولات الواقـع الثقـافي الـراهن دون أن يغفـل عـن التواصل مع محيطه الثقافي الإقليمي أو التحولات الثقافية في العالم. ولذلك فهـي تفـرض عليـه أن يشتبك في حوارات فكرية تهـدف إلى ترصـين أسـس وحـدة الثقافـة العراقيـة والـدفاع عـن تنوعها وثرائها الغزيرين.

أليس كذلك؟



باقر جاسم محمد

باحث و ناقد و مترجم

المعلومات الشخصية:

- الجنسية : عراقية
- الديانـــــة: مسلم
- تاريخ الولادة ومكانها: 1951/ 7/ 1/ الحلة- العراق.
- يعمل حالياً مدرساً في كلية الآداب/ جامعة بابل.

التحصيل العلمي:

- حصل على درجة البكالوريوس في اللغة الإنجليزية و آدابها في كلية الآداب/ جامعة بغداد في العام 1976.
- حصل على درجة الماجستير في علم اللغة التطبيقي، و كان تخصصه الدقيق هو الأسلوبية اللسانية- قسم اللغة الإنجليزية - كلية التربية- ابن رشد / جامعة بغداد 1998.

صدر له:

- (أسئلة العشق) مجموعة نصوص شعرية، في العام 2000.
- (طاقة الكلمات) دراسات نقدية، في العام 2009.
- ترجم و نشر كتاب (سيرة حياة ت. س. أليوت) تأليف بيتر أكرويد.

النشاط التدريسي و الوظيفي:

- عمل مدرساً لقسم اللغة الإنجليزية في كلية الآداب في جامعة ناصر في مدينة زليتن في ليبيا من 1998/ 11/ 6 و لغاية 2002/ 8/ 31.
و قد قام بتدريس اللسانيات العامة (General Linguistics) و الترجمة النظرية و العملية (Translation: Theory and Application) ، و الصوتيات Phonology .
- عمل رئيساً لقسم اللغة الإنجليزية في كلية الآداب في مدينة زلطن التابعة لجامعة ناصر في ليبيا من 1999/ 9/ 2 و لغاية 2002/ 8/ 31.
- عمل مدير تحرير مجلة "آفاق المعرفة" التي صدرت عن كلية المعلمين في زلطن في ليبيا للفترة من 2002 و لغاية 2006.
- يعمل مدرساً في كلية الآداب/ جامعة بابل منذ 2006/ 8/ 2. و يقوم حالياً بالتدريس في قسم الآثار حيث يدرس مادة "نصوص آثارية باللغة الإنجليزية"، و في قسم اللغة العربية حيث يدرس مادة "الأدب المقارن".

مركز الكتاب الأكاديمي للنشر و التوزيع

عمان-شارع الملك حسين-مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس:4619511-6-962+ ص.ب:1061عمان11732 الأردن

البريد الألكتروني: info@abcpub.net